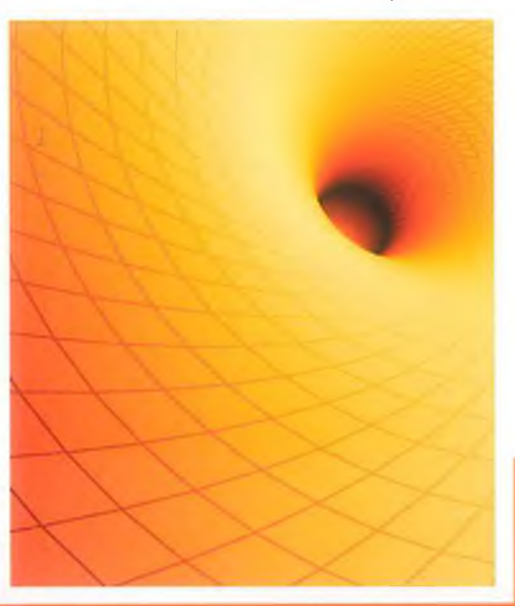
Immanuel Kant y Benjamin Constant

¿Hay derecho a mentir?

(La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)



Estudio preliminar de

Gabriel Albiac

Edición de

Eloy García

Tercer milenio



CLASICOS DEL PENSAMIENTO



ADVERTENCIA

El presente material forma parte de un proyecto, sin fines de lucro, de difusión de la Ética Discursiva de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

Si usted está interesado en participar del presente proyecto, puede solicitar su incorporación al siguiente grupo:

www.facebook.com/groups/EticaDiscursiva



¿Hay derecho a mentir?

(La polémica Immanuel Kant/
Benjamin Constant, sobre la existencia
de un deber incondicionado
de decir la verdad)

Colección
Clásicos del Pensamiento

fundada por Antonio Truyol y Serra

Director:
Eloy García

Immanuel Kant
y Benjamin Constant

¿Hay derecho a mentir?
(La polémica Immanuel Kant/Benjamin Constant, sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)

Estudio preliminar de
GABRIEL ALBIAC

Edición de
ELOY GARCÍA



Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S.L.

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
Maquetación: Grupo Anaya
ISBN: 978-84-309-5450-6
Depósito Legal: M-5581-2012
Composición: Grupo Anaya

Printed in Spain. Impreso en España

ÍNDICE

LA POLÉMICA KANT/CONSTANT ACERCA DE LA EXISTENCIA DE UN DERECHO A MENTIR

Textos incluidos:

ESTUDIO PRELIMINAR

ESTUDIO PRELIMINAR
por Gabriel Albiac

De un mentir sagrado, o el juego del diablo

Uno dice a otro: «miento». Y enuncia lo imposible. Así nació la filosofía en Grecia. O así narraban los atenienses que nació: en la enunciación de aquello que, al ser dicho, se aniquila. *Miento*. Sólo se piensa en interrogaciones. Y no hay interrogación, si no hay mentira. La mentira sostiene el pensar. Y la filosofía no es, como soñará todo idealismo, disciplina de la verdad, sino meditación en la paradoja constituyente del mentir: lengua de la inmanencia.

* * *

1. Las bestias, que nunca mienten

De la discusión —o tal vez fuera más justo hablar de choque— del año 1797 entre Immanuel Kant y Benjamin Constant —extraña discusión o choque, entre un sabio indiscutido que se equivoca y un frívolo aficionado que acierta—, tuve primera noticia en el París de 1972 y en la lectura de un texto —bello y extraño, como todos los suyos— de Vladimir Jankélévitch: el volumen segundo de su *Tratado de las virtudes*. Yo era lo bastante idealista —esto es, lo bastante ignorante— como para dar el apotegma «la verdad es siempre revolucionaria» por axioma fundacional del materialismo, y para respetar a Kant. Quede en mi defensa que acababa de cumplir veintidós años. Hoy, que soy viejo, sé que la verdad es verdad. Como mucho y no siempre. Y que aquel apotegma, si era axioma fundacional, lo era, con toda exactitud, del idealismo en su paradigma clásico: el que construye los fundamentos de lo que será su fatídica dictadura espiritual de más de dos siglos, en el intervalo de cuatro décadas que separa la primera *Crítica* kantiana de los hegelianos *Principios de la filosofía del derecho*. Recuerdo haber quedado impresionado por la elegancia de la escritura de Jankélévitch. Pero no entendí nada de lo crucial que, en aquel libro

de convencional título y lógica imprevista, leído durante el otoño más decisivo de mi vida, planteaba —sin el asomo de un remordimiento académico— el tan académico Jankélévitch: que Kant desbarra. Majestuosamente, si se quiere.

He vuelto a leer el *Tratado de las virtudes* en estos días. Sabía lo que iba a encontrar allí. Y sabía de unos cuantos extravíos que el haberlo entendido entonces, tal vez, me hubiera evitado. Pero es una añoranza vana. Cada libro tiene cifrado el tiempo exacto en el que nos será dado entender lo allí escrito. Es inflexible.

Lo allí escrito es esto. Que debería encabezar cualquier edición seria del debate de 1797 sobre la mentira. Porque no es éste un debate académico. Aunque lo sea:

> En un breve escrito de 1797, *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía*, Kant reprocha a Benjamin Constant que haya sostenido la licitud de la mentira: el agente moral estaría obligado a decir la verdad únicamente a aquellos que tienen derecho a esa verdad; y, a su vez, Kant plantea: la veracidad es absoluta e incondicionalmente exigible, sea cual sea el inconveniente que de ahí resulte. La *Metafísica de las costumbres* daba la razón de ello, y esa razón es que la mentira aniquila la dignidad de la persona: cuando la persona no cree ella misma lo que dice a otro, esa persona tiene menos valor que una cosa [...] Todo ese puris-

mo liquida a demasiado bajo precio Tragedia y Alternativa. Porque es hacer el ángel, eso de tratar a la ligera la finitud del hombre: olvidar, un tanto deprisa, que el hombre es un ser anfibio, a la vez ángel, y bestia, retenido en la zona mixta de la existencia [...] La criatura, acantonada en su condición intermedia, está en residencia forzada entre dos extremos [...] La necesidad de mentir para mejor hacer comprender la verdad cabe en una maldición del mismo orden que la de la dolorosa mediación del trabajo. Todo discurso toma tiempo, y el tiempo, al cual el impaciente trata como obstáculo, es la primera mentira; puesto que el tiempo aplaza lo que nuestro anhelo exige [...] No puede ser que los hombres pobres sufran dolor, esto es más importante que nada, la verdad incluida [...] La verdad es poca cosa ante un remordimiento eterno; la verdad es poco importante cuando su condición sea la desdicha de un solo harapiento; sólo con admitir el suplicio de un solo niño en beneficio del superior interés de la verdad es como para perder cualquier deseo de comer el pan nuestro [...] La mentira-por-amor, que es superverdad, es paradójicamente más verdad que la verdad verdadera; la verdad pneumática de la mentira de amor es más verdadera que la verdad gramática de la verdad pura y simple. Es la verdad pura y simple la que es en muchos casos una mentira. Un sabio que miente por bondad es pues más profundamente verídico que un sofista que dice la verdad por maldad. ¡Malditos sean los que ponen por encima del amor la verdad criminal de la delación! ¡Malditas sean las bestias que dicen

siempre la verdad! ¡Malditos, los que nunca han mentido! [...] Cuando hay peligro de muerte, el imperativo vital de la legítima defensa tiene prioridad sobre los pseudo-escrúpulos de los casuistas y sobre las argucias de la mala fe. Perseverar en el ser, es la condición elemental y mínima sin la cual todo lo demás queda caduco e ineficaz. Porque, cuando la vida esté muerta, la esperanza lo estará también. No, Kant no tiene razón: los caníbales no tienen derecho a la verdad; la verdad no está hecha para los sinvergüenzas que sueñan con degollarla; ciertamente, la dignidad de la persona humana no admite, en principio, ninguna excepción: pero el deber de veracidad halla naturalmente su límite en la mala fe que pone su dialéctica al servicio de suprimirla [...] ¡Ninguna verdad para los asesinos de la verdad! [...] La verdad debe sobrevivir al precio que sea, aun impura, y, si es necesario, mantenida viva mediante mentiras [...] La libertad no debe hacerle el juego a la tan sospechosa intransigencia ni al pseudo-catarismo, que es el juego del diablo [...] Ser veraz pase lo que pase o, como osa escribir Kant, sea cual sea la consecuencia que de ello se siga, no es tomar en cuenta todas las circunstancias de un caso concreto, es responder brutal y abstractamente, con un sí o un no, a las cuestiones planteadas por la conjetura moral [...] El diablo, como su alumno Tartufo, carece de defectos, el diablo tiene siempre razón, Satán argumenta bien, Satán es perfecto, Satán, como antaño lo fuera el ocupante a los ojos del ocupado estúpido, siempre se mantiene *correcto* [...] Pero mentir a los policías alemanes

> que nos preguntaban si ocultábamos en casa a algún patriota, no es mentir, *es decir la verdad*; responder: no hay nadie, cuando hay alguien, es el más sagrado de los deberes. Aquel que dice la verdad al policía alemán es un mentiroso. Aquel que dice la verdad al policía alemán es, él mismo, un policía alemán. Aquel que dice la verdad a los enemigos del hombre es, él mismo, un enemigo del hombre [...] No, los verdugos de Auschwitz y los estranguladores de Tulle[1] no merecen que se les diga la verdad, esa verdad que se les pretende decir no se hizo para ellos[2].

2. Revolución imaginaria

Medio siglo separa las fechas de nacimiento de Immanuel Kant y Benjamin Constant. Casi

---

[1] El 9 de junio de 1944, las SS de la división *Das Reich*, bajo el mando del general Lammerding, ahorcaron, colgándolos de los balcones, a 99 civiles de la pequeña ciudad occitana de Tulle. Otros 141 fueron deportados; 101 de ellos perecieron. Lammerding, condenado a muerte en Francia en 1951 por crimen contra la humanidad, no fue jamás extraditado por las autoridades de la República Federal Alemana, en donde ejerció sin discontinuidad su trabajo de ingeniero. Heinz Lammerding murió de cáncer en su hogar de Dusseldorf, el año 1971.

[2] Jankélévitch, V.: *Les vertus et l'amour*, segundo volumen del *Traité des vertus*, Flammarion, París, 1986 (la primera edición, en la ed. Bordas, es de 1970), pp. 247-283.

treinta, las de su muerte. En ese medio siglo cabe, con aritmética precisión, el infinito. Un infinito, al menos: el que es acotado por el imprevisto huracán de 1789.

Aun en su vesperal enamoramiento de la épica que despliega su arrebato en Francia, el a perpetuidad recluido profesor Kant (1724-1804) de Königsberg es un apacible hombre de antes de la Revolución[3]. No de aquellos precisamente cuyo fulgor perdido añorará Tayllerand («Quien no vivió los tiempos de antes de la Revolución, no conoce lo que es la dulzura vivir»). Sí, tan sólo, uno de los grises funcionarios del más gris de los mundos grises sobre los cuales se sustentaba aquel mundo de antes del fin del mundo. Monótono funcionario de una provinciana anacronía, Prusia, en cuyo hermetismo, ajeno al tiempo, de la Revolución que, con epicentro en París, trastrueca el mundo, resuenan sólo rumores lejanísimos, leyendas de una vida que sucede en otra parte. Y el profesor Kant se prenda de eso a lo cual llaman «revolución» de oídas, de leyenda. Igual que otros, en su mismo entorno, se espantan de esa súbita mitología. Ambos, amor y espanto, son lo mismo: ignorancia, afectiva igno-

[3] Sobre la ambigüedad léxica del término *revolución* en la penúltima década del siglo XVIII, véase mi *Diccionario de adioses*, Seix-Barral, Barcelona, 2005.

rancia. Y no sabe Kant de ella más de lo que saben los otros. Fantasean. Todos, en Alemania. Aún más, en la profunda provincia prusiana. Con horror, la mayor parte de las veces. Fantasea el profesor Kant, aunque él esté encandilado. Con la plácida inocencia de quien alza un monumento mítico —un no-espacio— en el cual embeber las propias, inofensivas, frustraciones: cansina cautividad del Königsberg, de cuyo agobio nada hará por salir nunca. No es una revolución lo que él invoca. Es la representación de patio de colegio de una toma de la Bastilla que él trastrueca en asalto del cielo. A la sombra de la Revolución francesa, Kant sueña el paraíso, anticipado por ese «acontecimiento de nuestra época que prueba la tendencia moral del género humano»:

> Trátase de un acontecimiento que no consiste en importantes acciones o maldades humanas, por cuya magnitud lo que era grandioso entre los hombres se tornará mezquino o lo pequeño, grande. Tampoco es un hecho que, como por arte de magia, haga desaparecer antiguos y brillantes edificios políticos de modo tal que, en su lugar surjan otros, como brotados de la profundidad de la tierra. No, nada de eso. Sólo se trata del modo de pensar de un contemplador que, frente al juego de grandes revoluciones, delata públicamente y dice en voz alta sus

preferencias, universales y desinteresadas, por los actores de un partido contra los de otro, admitiendo el riesgo que esa parcialidad podría acarrearle, en lo cual (y en virtud de la universalidad) se demuestre un carácter del género humano en su totalidad y, al mismo tiempo (por su desinterés) un carácter moral del mismo, por lo menos en sus disposiciones. Tal hecho, no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino que éste ya existe en tanto la fuerza para lograrlo es ahora suficiente. La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule tales miserias y crueldades que, aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se volvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso —esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano. Esta causa que interviene moralmente es doble; en primer lugar, la del derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente; en segundo lugar, la del fin (que, al mismo tiempo es deber): la constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena, si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo pue-

> de hacerlo una constitución republicana, es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra (fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres). De este modo, a pesar de su fragilidad, desde un punto de vista negativo, el género humano tendrá asegurado el progreso hacia lo mejor, puesto que al menos no será perturbado en ese avance[4].

Un acontecimiento ético: un acontecimiento. No un avatar político: eso jamás pasa de anécdota. La Revolución francesa ha sido el síntoma empírico de una ley moral, universal en tanto ley: «que el género humano se orienta hacia lo mejor, lo cual está ya en perspectiva»[5].

Aun en el resonar, no pocas veces excesivo, de sus más ardientes reproches, es el joven Benjamin Constant (1767-1831) criatura a la medida exacta de un vendaval revolucionario en el vaivén de cuyos «abismos de crímenes y montículos de gloria»[6] se ha forjado hasta el más íntimo rasgo de su estilo ligero y brillante, de su biogra-

---

[4] «Reiteración sobre la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» (sec. II de *Der Streit der Fakultäten*, 1798), traducción española en KANT, I.: *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 197-198.

[5] Ibid., p. 208.

[6] CHATEAUBRIAND: *Mémoires d'outre-tombe*, Gallimard, París, Quarto, 1997, vol. I, p. 331.

fía tumultuosa de libertino, hombre de Estado y literato. Puede condenar la revolución. Si le place. O maldecirla. Cuando bien le cuadre. Puede difamarla también, cuando lo juzgue oportuno para favorecer sus intereses, que no siempre puede decirse que fueran transparentes. Él la hizo; él puede renegarla. Él, que fue, en idéntica medida, hecho por ella.

Quien no ha vivido el tiempo de la revolución, no sabe qué es el vértigo del tiempo. Y habrá de ser un hombre encabalgado entre dos eras, Chateaubriand, quien, desde la encrucijada de ambas desazones, la de lo nuevo incomprensible y lo viejo irrecuperable, sepa mejor que nadie dar razón de ese arrebato del cual la biografía de Constant podría ser tomada como paradigma. Las *Mémoires d'outre-tombe*, obra maestra que inventa la prosa francesa moderna, despliegan ese sobrecogedor panorama épico, frente al cual cualquier anecdotario biográfico sería miniatura: «La Revolución me hizo comprender la posibilidad de existir en tiempos turbulentos. Los momentos de crisis producen una reduplicación de vida en los hombres. En una sociedad que se disuelve y que se recompone, la lucha de ambos genios, el choque de pasado y porvenir, la amalgama de costumbres antiguas y costumbres nuevas, forma una combinación transitoria que no

deja un instante para el aburrimiento. Las pasiones y los caracteres en libertad se muestran con una energía que nunca tienen en la ciudad bien regulada. La infracción de las leyes, la emancipación de los deberes, usos y convenciones, los peligros incluso, añaden interés a ese desorden. El género humano, de vacaciones, se pasea por la calle, desembarazado de sus pedagogos, para, por un momento retornado a su estado de naturaleza, no volver a sentir la necesidad del freno social hasta que sobre él cae el yugo de los nuevos tiranos que dio a luz su libertinaje»[7]. Y André Malraux, que soñó siempre con ser Chateaubriand y que era demasiado inteligente —«demasiado inteligentes», eso reprocha Gide a los héroes narrativos de su joven protegido en la NRF— como para no saber, un siglo después, que eso es imposible y que por eso mismo lo añoraremos sin remedio, le dio axioma melancólico en un pasaje de épica insoportablemente lastrada por el lirismo —pero el lirismo sólo es soportable en lo épico—. «Nuestra revolución es el tiempo legendario de nuestra historia. Nadie en él tiene ya antepasados, si es que puede decir que tiene padres. Cuando Saint-Just ve a Hoche por última vez, ambos tienen veintiséis años. Danton

[7] *Mémoires d'outre-tombe,* ed. cit., vol. I, p. 340.

muere a los treinta y cinco. Robespierre a los treinta y seis. Una juventud de mármol mutilado vela esos pocos años, victoriosa del río heraclíteo. Sin familia; un destino que se forja con mano de hombre»[8].

Michelet ha subrayado hasta qué enigmático punto muerte y fiesta atizaron mutuamente sus rescoldos en esos pocos años que van de 1789 a 1794 y a los que, en rigor, se reduce el tiempo revolucionario. Cinco años para destruir el mundo y no hallar nada con lo cual reemplazarlo. Nunca las fiestas fueron tan desenfrenadas. Nunca los teatros estuvieron tan repletos, cuanto en esos menos de dos meses finales cuyo vértigo se fija en torno a la definitiva metáfora del Terror. Es el *divertissement*, en el más riguroso sentido pascaliano: el sucedáneo de realidad, cuando lo real ha sido *anéanti*, reducido a la nada, aniquilado. Pero había sido ya así, con variadas intensidades, desde aquel picnic, con tal vez demasiado de verbena, que siguió a la toma —más que material, escénica— de la Bastilla. Verbena, de la cual nadie quiso quedar ausente. Kermesse, en cuyo girar todos los actores de la sociedad parisina buscaron darse cita, poco antes de que

---

[8] MALRAUX, André: *Le triangle noir*, Gallimard, París 1970, p. 100.

supieran llegado el momento de empezar a degollarse. «La vieja Francia» —sentencia Chateaubriand— «había venido allí para acabar, la nueva para comenzar»[9]. Ninguna de las dos podía prever aún su igual destino trágico. Pero ni la tragedia, en sus momentos —que habrán de llegar— más tenebrosos, podrá poner el freno a aquel tono febril de los divertimentos, de las suplencias tras las cuales ocultar el acechante abismo: festejos y pasiones se han apropiado de cada partícula de un tiempo que, sin ellas, hubiera exhibido una negrura difícilmente habitable. «Tantos duelos y amores, lazos de prisión y de fraternidad política, tantas citas misteriosas entre ruinas, bajo un cielo sereno, en medio de la paz y la poesía de la naturaleza: tantos paseos alejados, silenciosos, solitarios, mezclados con juramentos eternos y ternuras indefinibles, en medio del sordo estruendo de un mundo en fuga, en medio del lejano ruido de una sociedad en derrumbe, que amenazaba con su caída aquellas felicidades alzadas al pie de los acontecimientos [...] Y, cuando uno perdía de vista al otro durante veinticuatro horas, no estaba ya seguro de ir a volver a verlo nunca»[10].

---

[9] *Mémoires d'outre-tombe*, ed. cit., vol. I, p. 323.
[10] *Mémoires d'outre-tombe*, ed. cit., vol. I, p. 344.

Unos —demasiados— murieron: fue el destino de los más grandes: Saint-Just, Danton, Marat, Chénier, Robespierre, Desmoulins… Otros fueron aniquilados en vida: el manicomio del «raro» —y, en verdad, tan inocente— Sade, la aún más «rara» —y puede que igual de inocente— Théroigne de Méricourt, gozosamente linchada por las mujeres del pueblo a las cuales fantaseara liberar, son sólo ejemplos en el límite de un destino de desdicha al cual tantos fueron lanzados. Los hubo —no demasiados entre los grandes— que sobrevivieron: Sieyès, el cual responde, plácido, al curioso que, pasados los años, le pregunta qué fue de él durante todo este extraño tiempo: *J'ai vécu!* Viví. Constant es de éstos últimos. Vivió. Para bien, para mal. ¡De qué manera!

El joven Benjamin Constant no está en París en el año 1789. Acaba de casarse con Wilhemina von Cramer y ha instalado domicilio en su ciudad natal, Lausana. Tiene 21 años. Desde antes de los diez, la suya ha sido una vida viajera que lo ha llevado a rodar, aún adolescente, por toda Europa. Bruselas, La Haya, París, Londres, Edimburgo puntean las páginas de su inédita autobiografía juvenil, *El cuaderno rojo*[11]. El matri-

[11] Cáceres, editorial Periférica, 2008.

monio con Mina no es más que un paréntesis efímero en la inconstante carrera de libertino a que él se diera muy pronto. En 1791, el vínculo matrimonial está suspendido. Al año siguiente, roto. Enero de 1793 sorprende a Constant como amante titular de la entonces señora Marenholz, Charlotte —Hardenberg de soltera—, de cuyo intermitente y tormentoso idilio —culminado en la boda secreta del año 1808— hará narración su novela inédita *Cécile*[12]. El inicio del largo romance con Charlotte no le impide, desde luego, iniciar, en diciembre de 1793 un hospedaje de cuatro meses a cuenta de Madame de Charrière. En septiembre de 1794, irrumpe en la vida del joven *parvenu* suizo la esposa del barón de Staël-Holstein[13]. Y, con ella, su destino. No haber teni-

---

[12] Traducción española en la editorial Periférica, Cáceres, 2009.

[13] Camuflada apenas bajo el personaje de Madame de Malbée en *Cécile*, Madame de Staël es descrita así en el momento de su encuentro primero con Constant: «Tenía veintisiete años cuando la conocí. Más baja que alta, demasiado fuerte para ser esbelta, unos rasgos irregulares y demasiado marcados, los ojos más bonitos del mundo, unos brazos muy hermosos, manos demasiado grandes pero de una blancura deslumbrante, un pecho magnífico, unos movimientos demasiado rápidos y una actitudes demasiado masculinas, un tono de voz muy suave que, cuando estaba emocionada, se quebraba de un modo singularmente conmovedor, formaban un conjunto poco favorecedor a primera vista, pero irresistible-

do la ocasión, en el bullir de tan intensa agitación, para tomarse siquiera el tiempo de ir a echar una ojeada al París apoteósico donde todo sucede en esos años, lo ha salvado de que el viento de la revolución extinguiera su propia llama demasiado pronto, aun antes de haber dejado escrita una sola línea digna de memoria. Pero la revolución ha acabado por alcanzarlo en casa: al cobijo de Marie-Louise Germaine, hija *savante* del banquero Jacques Necker, a quien tocó en 1789 ser ministro y última esperanza del necio rey Luis XVI. De Necker, escribirá malvadamente Chateaubriand que no ha acabado por quedarnos más memoria que la de haber sido progenitor de su intrigante y literaria hija, Madame de Staël: es injusto, pero no del todo falso. Hay poca duda de que la presencia de la gran dama atiza los rescoldos que el tiempo de la revolución ha ido dejando en la curiosa imaginación del aventurero. Lo arrastra ya su vendaval. Estará con la revolución o en contra de ella; lo cual es, desde luego, lo mismo. Nunca hará nada ya, nunca pensará ya nada, ni lo escribirá, que los rumbos imprevisi-

---

mente seductor cuando hablaba y se animaba [...] Su ingenio me deslumbró, su alegría me encandiló, sus alabanzas me embriagaron. Al cabo de una hora, tenía sobre mí el ascendiente probablemente más ilimitado que una mujer haya podido jamás ejercer» (ed. cit., pp. 43-45).

bles de la revolución no hayan determinado. Porque Constant es siempre, y a través de todos sus vaivenes, un personaje de biografía frenética y contradictoria. A caballo entre el romanticismo más biográficamente interiorizado y las sacudidas de una era revolucionaria en la cual su oportunismo fue siempre de la mano de su honda irresponsabilidad. El hombre que tomó como lema *solo inconstantia constans*, fue, al menos, fiel a ese principio, para él sacral, de la inconstancia. Ya que no lo fue a demasiadas otras cosas.

Empieza ahí una carrera extraordinaria, que nunca se desprenderá del todo de la mano protectora —pero, en igual medida, impositiva— de Madame de Staël. Amado por sus contemporáneas y juzgado poco fiable por sus contemporáneos, Constant ha ido escalando toda la jerarquía social, apoyado en un principio inconmovible: «servir a la buena causa y servirse de ella». Napoleón Bonaparte, su coetáneo, nombrará —pese a su reputación vidriosa— miembro del Tribunato, tras el golpe del 18 Brumario, al reciente autor del opúsculo *De la force du gouvernement de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Durará poco en el puesto. A partir de 1802, la apuesta de Constant se juega en los círculos liberales de oposición antinapoleónica. Tampoco persevera-

rá demasiado en ellos, visto el escaso provecho que juzga poder sacarles. En 1813, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*[14] dará la versión más acabada de su antinapoleonismo. También de su escasa concordancia con casi todo el espectro de la política francesa, de la cual daba fe en ese su más meritorio manifiesto político: el que le ha valido un lugar en la historia del liberalismo del siglo XIX: «Entiendo por despotismo el sistema en el que la voluntad del amo es la única ley; en el que las corporaciones, si es que existen, no son más que órganos suyos; en el que ese amo se considera único propietario de su imperio, y no ve en sus súbditos más que a usufructuarios; en el que la libertad puede serles secuestrada a los ciudadanos, sin que la autoridad se digne ni aun explicar los motivos, y sin que jamás se pueda reclamar conocerlos; en el que los tribunales están subordinados a los caprichos del poder, en el que sus sentencias pueden ser anuladas; en el que los absueltos son nuevamente llevados ante nuevos jueces, instruidos por el ejemplo de sus predecesores, de que no están ahí nada más que para condenar. Hace veinte años que

[14] *De l'esprit de conquête,* Ides et Calendes, Neuchâtel, 1945 [traducción española, *Del espíritu de la conquista y de la usurpación,* Tecnos, Madrid, 2008].

ningún gobierno semejante existía en Europa. Existe uno ahora: el de Francia [...] Decía Condillac que hay dos tipos de barbarie: una que precede a los tiempos ilustrados, otra que sigue a ellos. El primero es, comparado con el segundo, un estado casi deseable. Pero sólo hacia el segundo puede hoy la arbitrariedad conducir a los pueblos; y, por ello mismo, su degradación es más rápida: porque lo que envilece a los hombres no es el no poseer una facultad, es el abdicar de ella».

Michelet trazará de él un antipático retrato en su monumental *Histoire de la révolution française*: «Habiéndose descubierto una vocación política, vino a instalarse en París. El Directorio acababa de nacer. Empezó por publicar una ardiente apología de este nuevo régimen, aplaudió el golpe de Fructidor, y se puso a incensar a Barras, esperando obtener su apoyo en la inmediata campaña electoral. Barras lo dejó de lado y no fue elegido. Tras el 18 Brumario, le hizo la corte a Bonaparte que se mostró más sensible a sus halagos y lo admitió como miembro del Tribunato en el momento de la creación de aquella asamblea. Fuertemente influenciado por Madame de Staël, se convirtió en uno de los miembros más combativos de la oposición y fue eliminado en 1802 [...] En 1815 ofreció su sincera devoción a

Luis XVIII, que no dio pruebas de demasiada prisa en aceptarla. En 1830, una análoga oferta suya tuvo más suerte ante Louis-Philippe. El nuevo rey le concedió una gratificación de 300.000 francos. Benjamin Constant, al aceptarla, declaró que *la libertad pasaba por delante del agradecimiento*»[15]. Pero él, desde luego, sabía que era falso. Nada pasa por encima de una deuda. La libertad, aún menos.

Lo que conocemos como *El cuaderno rojo*, y que el autor etiquetó como *Ma vie*, un ensayo de autobiografía juvenil que sólo habría de ver la luz editorial en 1907, es un curioso escrito del año 1811. Constant, ya entrado en la cuarentena, busca recomponer sus veinte primeros años: de 1767 a 1787. Desde la infancia en Lausana hasta las disparatadas andanzas por tierra británica del joven aprendiz de libertino. Todo el carácter del Benjamin Constant maduro queda esbozado ahí: su brillantez como su carencia de fuste, lo seductor de su encanto como lo frívolo de sus planteamientos. En el rostro del protagonista de lo que es casi una novela picaresca de aprendizaje, uno ve ya asomar todas las habilidades y todos los vicios del futuro hombre de Estado. Tam-

---

[15] MICHELET, J.: *Histoire de la révolution française*, Gallimard-Pléiade, París, 1952, vol. II, p. 1331.

bién la corrupción; sin duda, el más desazonador de los que componen el rompecabezas de su biografía política: hasta el cinismo del viejo liberal que no vacila en embolsarse la jugosa donación que escandaliza a Michelet, tan puro, porque con algo hay que pagar las enormes deudas de juego. Personaje, en suma, de simpatías o de antipatías. A cuyo través, el mundo de la Revolución y la contrarrevolución francesas comparece como en un cristal de aumento.

A París y hacia su ambiguo destino, lo había arrastrado, en mayo de 1795, el despotismo amable de Germaine de Staël[16]. Y no es que la dama sea mucho más adulta que su protegido. ¡Qué va! Apenas un año. Pero es ya una mundana de largo recorrido. Ser hija de Necker abre todas las puertas. Casi. Por ellas, irrumpirá Benjamin

---

[16] *Cécile*, ed. cit., pp. 45-56: «En la primavera de 1795 la seguí a Francia. Me entregué a las ideas revolucionarias con el ímpetu de mi carácter y con una cabeza aún más joven que mis años. La ambición se apoderó de mí y ya sólo me parecieron deseables dos cosas en el mundo, ser ciudadano de una república y estar a la cabeza de un partido. Sin embargo, esa ambición no redujo el ascendiente que sobre mí tenía la señora de Malbée, aunque a veces ésta se entrometiera en ella. No es que la señora de Malbée no compartiera mis opiniones ni se solidarizara con mis esperanzas, pero su imprudencia, su necesidad de llamar la atención, su fama, sus numerosas y contradictorias relaciones suscitaban todo tipo de recelos».

Constant en el gran mundo. Nunca se le borrará del todo ese estigma de *parvenu*, de ambicioso protegido de la Staël. Nunca le será perdonado del todo. De su peso social y el prestigio de su apellido, Germaine no ha escatimado el uso para hacer triunfar en la capital al hombre al que ama. Tendrá éxito. Lo tendrán los dos[17]. Después, pasado el tiempo del entusiasmo, en la inevitable hora de las cenizas, ella le hará pagar un precio riguroso por lo recibido. Hasta el fin de sus días. Las escenas, que *Cécile* recoge, de las imposiciones de la gran dama a su antiguo caballero después del matrimonio de éste con Charlotte, son sobrecogedoras. En medio, hubo años tormentosos; hubo una hija, Albertine, nunca reconocida, porque tal cosa no hubiera sido pensable en la época y el medio. Y una carrera política

[17] De la mutua deuda que une a ambos personajes da buena razón el testimonio de Sismondi: «No se ha conocido a Madame de Staël, si no se la ha visto con Benjamin Constant. Sólo él tenía la potencia, merced a un ingenio igual al de ella, de poner en juego todo su ingenio, de hacerlo crecer mediante el combate, de despertar una elocuencia, una profundidad de alma y de pensamiento que jamás se manifestaron en todo su esplendor más que en el cara a cara con él, del mismo modo que tampoco él volvió a ser él mismo como en Coppet. Cuando, tras la muerte de Madame de Staël, lo vi tan apagado, apenas si podía creer que era la misma persona». Citado en Charles du Bos, *Grandeur et misère de Benjamin Constant*, Corréa, París, 1946, p. 302.

que la dama siempre juzgó obra —y, por tanto, posesión— suya. Y una compartida predilección por la infidelidad y el libertinaje. Quizá también algo de más envergadura que el amor: la fascinación que se cree mutua y es, en lo más hondo, autista. La que Béranger pinta con tintes malévolos: «Constant creía amar a Madame de Staël, y no amaba más que las emociones que él le daba. Está tan marchito que toma de los otros los sentimientos que no halla en sí mismo. Sus pasiones son por completo artificiales. Cuando expresaba la que creía sentir por Madame de Staël, se escuchaba a sí mismo; ella le respondía, buscando igualmente si no habría en la elocuencia de él algunas frases que ella pudiera colocar en sus novelas. Todo era artificio entre ambos». Pero es también la que talla la fórmula cristalina de la propia Staël tras su separación de 1811: *la vie est pour moi comme un bal dont le violon a cessé*. Y la que emerge, grandiosa, en el autorretrato que Constant esboza a través del relato de ese *alter ego* suyo que fue Germaine: «No conozco mujer alguna, ni hombre siquiera, que tenga mayor convicción de su superioridad sobre todo el mundo que Madame de Staël, y que grave menos con el peso de esa convicción a los demás».

La vida de Immanuel Kant nos ha cabido en un párrafo. No existe. Aunque Thomas de Quin-

cey se tomase en su día la simpática libertad de fingir relato a sus igual de inexistentes días finales[18]. Es lo que ajusta bien a la carrera funcionarial del hijo de un artesano modesto en la Prusia profunda, donde nunca sucede nada, donde todo es un largo, idéntico, más que repetido inmóvil aburrimiento. Su tesón e inteligencia le labraron un destino. Tan sólo un escalón por encima del sirviente. Profesor. De la vida, el hijo libertino de acomodada familia burguesa suiza Benjamin Constant buscará hacer siempre una fiesta. Con sus horas de resaca, de humillación y aun (relativas) estrecheces económicas. Son los ciclos necesarios de toda fiesta. Constant aplicó hasta la exasperación el axioma principesco —pero él no era, desde luego, un príncipe— de vivir en todo momento por encima de sus posibilidades. Es eso, con exactitud, el lujo.

Helos aquí, lector, cruzarse en 1797: el pietista Kant, Constant el libertino. En el rápido cruce de armas que el presente volumen recopila. No pueden entenderse; no hay milagros. Son el viejo y el nuevo régimen —quizá mejor, el viejo y el nuevo mundo—: el viejo, que anhela el nuevo, del cual lo ignora todo; el nuevo, herido de año-

[18] De Quincey, Th.: *Los últimos días de Emmanuel Kant y otros escritos*, Orbis, Barcelona, 1987.

ranza incurable por el perdido. Es el suyo un bello cruce de paradojas. El hombre viejo juega a desplegar el maravillado elogio del mundo que cree ver llegar y que le está vetado; del mundo para el cual, a falta de constancia empírica, habrá de inventar él una utopía moral entre las cuatro paredes de su clausura académica en la tediosa Königsberg. El joven, que ha transitado ya, a través de su imaginación y de la biografía de su ilustre amante, las prolijas atrocidades de ese universo incógnito que el Terror alumbra, y que muy pronto navegará, con igual desenvoltura, Imperio, repúblicas, restauraciones, haciendo siempre prueba de un sentido del oportunismo inquebrantable, despliega ante el lector el esbozo inicial de un teatro de sombras: la política activa, a través de cuyos laberintos acabará él por forjarse una artificiosa automitología, hecha de gesto heroico y de muy material cinismo. No pueden entenderse. No hay milagros. El viejo busca aferrarse a un sucedáneo especulativo de la vida que no tuvo, de la vida que a sus setenta y dos años no puede permitirse ya esperar que llegue. Vida y aventura, el otro, a los aún ni treinta, ha tenido ya bastante como para permitirse el lujo de mirarlas con displicencia. Se han leído uno al otro. Se desprecian. Petimetre, para el profesor pietista, el frívolo libertino; hombre de

hojarasca muerta, el de Königsberg, para el coleccionista de éxito social y de mujeres. Y ese desprecio, el lector lo percibe. El viejo inventa la revolución en su cabeza como verdad de la historia. Inconmovible verdad que vendría a ajustarse a lo por él exigido como norma del comportamiento humano, desde textos que datan de cuatro años antes de que caiga la Bastilla: la libertad. Immanuel Kant sueña haber profetizado la revolución, desde al menos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* del año 1785. Y exige que ésta, empírica, de ahora realice al pie de la letra el cometido liberador que en la *filosofía crítica* le fue asignado y el cual la *Crítica del juicio* dotará con el definitivo fundamento de una visión teleológica de la historia. Al joven Benjamin Constant, todo eso le da risa. Joven aún, la experiencia le ha enseñado, sin embargo, que no hay sentido en la historia, ni en los golpes de péndulo de la política, ese arte de la intervención oportuna; que el progreso es una benévola mitología, que la atribución teleológica de finalidades no es sino la hermana pobre del providencialismo, la fallida contaminación de lo mundano por lo teológico. Están condenados a morir cada uno en una orilla de aquel río de sangre en cuya metáfora Chateaubriand cifra la cesura épica que parte en dos la historia humana en este

desconcertante fin del siglo XVIII: «Pasa ahora página, lector, franquea el río de sangre que para siempre separa el viejo mundo, del cual sales, del mundo nuevo a cuya entrada morirás»[19].

3. EL SENTIDO DE LA HISTORIA

En la sopesada perspectiva que el paso de medio siglo impone, cuando el XIX anuncie un horizonte de conflicto ya regido por las estrategias nuevas que habrán de irrumpir, a partir de 1848, en la especificidad del «partido[20] obrero» que el *Manifiesto* de ese año codifica, Karl Marx ha buscado dar razón —que muy pronto será trocada en tópico— de eso a lo cual él llama la «miseria» primordial que fuerza a los alemanes —aun a los más grandes, y quizás antes que nadie a ellos— a suplir la historia ausente con la fantasmagoría. Y a culminar esa estrategia —ni consciente ni, aun menos, deliberada— en el alzado del último monumento mayor de la exhausta historia de la filosofía: aquel que, de la lección in-

---

[19] *Mémoires d'outre-tombe*, ed. cit., vol. I, p. 318.

[20] «Partido» nada tiene que ver aún, desde luego, con el uso organizativo, muy tardío, de la palabra. En los años cuarenta del siglo XIX, su significado es el de fracción o sector social con intereses comunes y definidos.

augural de Fichte en Jena, en septiembre de 1794, a la oblación colectiva de los más negros años del siglo xx, hará de la idealista apropiación del absoluto en la razón histórica, exigencia ética y sacrificial destino de Alemania. Es el arte de suplantar la imposible acción política por la estricta exigencia de dar a luz un destino metafísico; más en rigor, un destino teológico. «Del mismo modo que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación y en la mitología, nosotros, los alemanes, también hemos vivido nuestra prehistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania [...] En política, los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho [...] La revolución comienza [en Alemania] en el cerebro [...] Hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado nunca parte en sus revoluciones. Hemos pasado por una restauración, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a hacer la revolución y, en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron la contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo, y la segunda porque no lo tuvieron. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos

hemos encontrado junto a la libertad, a saber: el día de su entierro»[21].

Por supuesto que los discípulos de Kant, que pondrán en movimiento esa cosa a partir de los seis últimos años del siglo XVIII, no tienen ni la más remota idea de la inercia letal de lo que desencadenan. Estremece, más bien, la pureza casi angélica de lo que su proyecto exige. Son las mitologías de la razón. Siempre las mismas. Aquellas que, lejos de la devastadora llamarada que ellos creen fulgor, fantasearán tres seminaristas de Tubinga, atentos al colosal, al irrisorio proyecto de dotar a la revolución de la metafísica que para nada necesita. Pocos textos hay tan bellos como el proyecto de programa de los jovencísimos Hegel, Schelling, Hölderlin. Pocos, tan inútiles; tan infantilmente precursores, sin saberlo, de la gran ceremonia de la muerte: «Necesitamos una nueva mitología [...] Un más alto espíritu, enviado del cielo, tiene que fundar entre nosotros esta nueva religión; será la última obra, la más grande, de la humanidad»[22]. Sueñan. Pero

---

[21] MARX, K.: «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» (1843), en *Anales Franco-Alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 101-116.

[22] El pasaje corresponde al fragmento convencionalmente conocido como «El más antiguo proyecto de programa del sistema del idealismo clásico alemán». Apenas un par de fo-

la historia nunca pierde una ocasión de hacer de las ilusiones consagradas vehículo de muerte. Despertarán en Auschwitz.

Hoy, cuando escribo, Jacques Lacan ya no goza de aquella despótica reputación de gran —y, en un momento, de único— maestro, que hiciera, en los años setenta del siglo pasado, de sus escritos —y aún más de sus dichos— fuente de autoridad pesada. Es justo ese vaivén con que borramos a los grandes para evitar que nos aplasten. Hay pasajes, sin embargo, en él que permanecen, con el duro destello del hallazgo. Éste, por ejemplo, que cierra su seminario del año 1964[23], y que hace de él el más sutil intérprete del Marx al cual no cita porque es innecesario para quien sepa oír; o leer. En el curso de una meditación sobre la capacidad ilimitada de los *mass media* para generar servidumbre, dejaba Lacan caer una reflexión luminosa acerca del horizonte de sentido sacral que se consuma en la tragedia inaugural del siglo XX:

---

lios conservados de lo que debió tener carácter de manifiesto teórico para lo tres jóvenes estudiantes (Schelling, Hölderlin y Hegel) que lo redactaron, entre 1795 y 1796. Hago uso de la traducción de F. Martínez Marzoa en F. Hölderlin: *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1976, pp. 27-29.

[23] Sesión del 24 de junio en la École Normale Superieure de París.

«Este es el sentido eterno del sacrificio al cual nadie puede resistirse, salvo que se vea animado por esa fe tan difícil de sostener y que tal vez sólo un hombre supo formular de un modo plausible, a saber Spinoza con el *Amor Intellectualis Dei*. Mantengo que ningún sentido de la historia, fundamentado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento por el cual resulta que la ofrenda a los dioses oscuros de un objeto de sacrificio, es algo a lo cual pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura: [...] las formas más monstruosa y pretendidamente superadas del holocausto, el drama del nazismo»[24].

El sentido, pues, sería la clave: la fijación de finalidades, en función de cuya preeminencia todo sacrificio es exigible. Al cabo ya de todos estos años que hicieron de mí un hombre cansado y viejo, pienso que esas líneas están entre lo más decisivo que aprendí en los que fueron los tiempos más intelectualmente importantes de mi vida. Y las que con más fuerza retornarían para enfrentarme a mi propio espejo, luego. Aunque el propio Lacan lo había explicitado, sin dejar por una vez lugar a equívoco, en la brusca respuesta con que

---

[24] LACAN, J.: *Le seminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973.

corta a un discípulo —brillante, revolucionario, joven— que en los años de ensueño evoca el dilema kantiano en los términos que fija la *Crítica de la razón pura*: «todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

1) *¿Qué puedo saber?*
2) *¿Qué debo hacer?*
3) *¿Qué puedo esperar?*[25]»

1973. Hacia el final de su larga entrevista televisiva a Jacques Lacan, J-A. Miller regresa sobre el tópico kantiano:

—«Tres preguntas resumen para Kant, conforme al canon de la primera Crítica, lo que él llama el "interés de nuestra razón": *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer?¿Qué puedo esperar?* [(...)] Éste es el ejercicio que le propongo: responder, a su vez, a ellas o ver de replantearlas».

Lacan asume el desafío con las dos primeras. Bruscamente, cuando el entrevistador busca retrotraerlo a la tercera, el juego se rompe:

---

[25] *Crítica de la razón pura*, A-805, B-833. Sigo la traducción española de Pedro Ribas en la editorial Alfaguara, Madrid, 1978, p. 630.

—«Espere lo que le plazca. Sepa tan sólo que he visto muchas veces cómo la esperanza, eso que llaman los mañanas luminosos, arrastraba a personas a las cuales estimaba tanto cuanto lo estimo a usted, sencillamente al suicidio. ¿Por qué no? El suicidio es el único acto que triunfa sin falla»[26].

De la esperanza había escrito Baruch de Spinoza, en el siglo XVII, que es la fuente inquebrantable —junto a su aliado el miedo— de toda servidumbre. Porque lo es de todo engaño. «La esperanza es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo»[27]. Y, como tal, no otra cosa que el enmascaramiento imaginario de un deseo del cual, en la mayor parte de los casos, ni siquiera somos conscientes, ya que «nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos»[28]. De esa distorsión imaginaria,

---

[26] LACAN, J.: *Télévisiom*, Seuil, París, pp. 66-67.

[27] SPINOZA, B.: *Ética*, parte III, definiciones de los afectos, XII; sigo la canónica traducción de Vidal Peña para la editorial Tecnos. En adelante, seguiremos el criterio convenido para las citas de la *Ética*: E3da12.

[28] E3P9s.

con la cual la esperanza culmina aquello que, desde el inicio de su obra, ha juzgado Spinoza fuente única de todos los errores, «el hecho de que los hombres supongan comúnmente que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin»[29], forja su artesanía la dominación política. Porque, al fin, imponer un poder es —Maquiavelo y Guicciardini lo habían anticipado en el siglo XVI florentino— construir las subjetividades de los súbditos, a través del bien planificado impacto del miedo y la esperanza. Y, así, «un hombre tiene a otro en su poder, cuando lo tiene encadenado, cuando le ha arrebatado sus armas y sus medios de defenderse o escapar, cuando le ha inspirado miedo o se lo ha ganado mediante un beneficio para que el beneficiado prefiera someterse a los deseos del benefactor antes que seguir los suyos propios, y regular su vida bajo el criterio de su benefactor antes que decidir por sí mismo. Quien tenga a un hombre en su poder por el primer o segundo modo, domina su cuerpo pero no su espíritu; mediante el tercero y el cuarto establece su derecho tanto sobre su espíritu cuanto sobre su cuerpo, durante tanto tiempo, al menos, cuanto duren el temor y la

[29] E1Ap.

esperanza»[30]. Pero Spinoza es el enemigo a batir. Aquel al cual Fichte, el primero de los discípulos kantianos y el que antes se apercibe de la necesidad de pasar a la construcción del pensamiento del maestro en sistema, apunta, en su primera lección, tras hacerse cargo de la cátedra de filosofía en la romántica Jena, como el único adversario: «un materialismo trascendental»[31], sentencia, sin atreverse siquiera a dar nombre al autor. El jovencísimo Schelling lo hará explícito un año más tarde en esas *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, que ponen sobre el papel la antinomia que acompañará ya toda la historia del idealismo alemán y que, en rigor, proviene del testimonio de Jacobi acerca de una vieja conversación con Lessing: «De dos cosas, una: o no sujeto y objeto absoluto, o no objeto y sujeto absoluto»[32]. O Spinoza, o Kant.

Pero el dilema estaba ya, transparente, en el maestro que en Königsberg concibe su proyecto

---

[30] SPINOZA, B.: *Tractatus Politicus*, 2/10. Me ajusto al texto latino de la nueva edición crítica de las *Obras completas* de Spinoza, bajo la dirección de P. F. Moreau para la ed. PUF, vol. V, París, 2005, p. 102.

[31] FICHTE, J. G.: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, edición bilingüe de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Istmo, Madrid, 2002, p. 40.

[32] SCHELLING, F. W. I.: *Briefe ubre Dogmatismus und Kritizismus*, F. Meiner, Leipzig,1914, Carta IV.

especulativo bajo la irrebasable fascinación del doble orden y finalidad del universo, físico y moral, que abre, en 1788, el capítulo conclusivo de la *Crítica de la razón práctica*: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas: el cielo estrellado sobre mí y la moral en mí»[33]. No es siquiera cuestionable esa armonía —que Spinoza supiera una superposición, tan sólo, imaginaria del deseo, sin soporte real de ningún tipo—. «Ambas cosas» —sigue Kant—, armonía natural y moral certeza, «no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente en la consciencia de mi existencia»[34]. El proyecto es grandioso: la buena voluntad se erige en garantía, pues que «ni en el mundo, ni, en general, fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser la buena voluntad»[35]; y el espec-

---

[33] KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, Conclusión. Sigo la traducción de Manuel García Morente, numerosas veces reeditada.

[34] *Ibid.*

[35] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 1963, p. 27.

táculo del «invisible yo» lanza al autor a contemplar cómo «se eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito»[36]. Magnificente y frágil. Basta la fría mirada del judío de Ámsterdam sobre el artilugio, para que todo salte. Y una sonrisa. Una fórmula seca: «aquellos que atribuyen sentido o finalidad a lo real, al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano [...], no han mostrado [...] otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres»[37]. Señalar fines a la naturaleza, no es argumentar por «reducción a lo imposible», es hacerlo por «reducción a la ignorancia»[38]. Y sólo suprimida esa ficción —sacerdotalmente, dice Spinoza, muy rentable, puesto que garantiza la obediencia perfecta de quienes en esa finalidad delegan sus decisiones—, «y suprimida la estúpida admira-

---

[36] *Ibid.*

[37] E1Ap.

[38] *Ibid.*

ción»[39], se abre el espacio del sabio: la analítica de las determinaciones que de él hacen, como de cualquier cosa determinada, conflicto irresuelto de potencias, cuya perseverancia es siempre transitoria, porque «en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida»[40].

Libertad, bien, sentido son los retos ante los cuales la radical demolición spinozana de la filosofía clásica pone al proyecto de restauración idealista que con Kant va a iniciar sus dos siglos de recorrido. *Libertad* como analítica de las determinaciones, *bien* como imaginario camuflaje del deseo, *sentido* o *finalidad* como delirio benevolente y siervo: tales son las claves primeras del materialismo («materialismo trascendental», dirá Fichte en el 94) spinozano. Sin su reconstrucción y su blindaje, el proyecto kantiano queda en nada. En ese triple envite, pues, van a jugarse todas sus cartas. Estarán jugadas, a partir de la *Crítica del juicio* de 1790: los tres decenios que siguen, no harán sino proceder a la extracción de sus prolijas —y hasta qué punto paradójicas— consecuencias.

---

[39] *Ibid.*

[40] E4ax.

La filosofía de la historia —y, con ella, la teologización de lo político— habrá de consumar en Kant —y así seguirá siendo, de Fichte al joven Schelling y a Hegel— el cierre sistemático del proyecto «crítico». Y la filosofía de la historia no es más que la imposición a cuanto sucede de un canon finalístico. Si la filosofía es pensada como una guía para alcanzar el supremo bien humano, en la filosofía de la historia cristalizará el proyecto de hacer del curso mismo del tiempo un acontecimiento ético. Más allá de sus muy discutibles valoraciones, la descripción que del filósofo de la historia hiciera Lucien Goldmann en su viejo estudio sobre Kant, es básicamente exacta: «El filósofo de la historia es un combatiente que lucha por una comunidad ideal, por una vida superior y auténtica [...] La filosofía de la historia es la tentativa y la esperanza de hallar lo incondicionado en la evolución temporal de la condición humana»[41].

En las palabras mismas de Kant, la finalidad de la filosofía vendría a ser aquella de la cual el proyecto ilustrado es síntoma: lucha por el conocimiento. «*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la

[41] GOLDMANN, L.: *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, París, 1948; la edición que yo manejo es la de 1967 en Gallimard-Poche, p. 283.

ilustración. La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza nos ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que remplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo»[42]. Sobre ese supuesto básico, la pregunta de la cual partía la *Idea de una historia desde el punto de vista cosmopolita* del año 1784, acerca de si sería la filosofía una adecuada guía para situar el soberano bien y fijar la conducta mediante la cual éste se alcance, deberá ser entendida como la elucidación del sentido en el cual el desarrollo histórico de la humanidad busca su propio fin, de modo que «cualquiera que sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, estarán determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural»[43]. Y, así, por encima

---

[42] KANT, I.: «Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?», en *Filosofía de la historia*, ed. cit., p. 58.

[43] KANT, I.: «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, ed. cit., p. 39.

de las apariencias caóticas que los hechos individuales ofrezcan, la perspectiva de los fines humanos, que a su través se abre paso, es la de una teleología que impone su sentido como marcha ordenada y ascendente de la historia. «Los hombres, individualmente considerados, e incluso los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza, y que trabajan para su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan»[44]. Será tarea del filósofo dar, por encima de individuales avatares sin aparente orden, con la «intención de la naturaleza» que fije «el hilo conductor»[45] de tal finalidad moral en la historia humana. «Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a un fin [...] Si renunciamos a este principio [de la doctrina teleológica de la naturaleza], ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa, y una desoladora contingencia remplazaría el hilo conductor de la razón»[46], lo cual, a Kant, parece apenarle mucho. No basta para cumplir ese destino la vida de un

---

[44] «Idea de una historia universal...», ed. cit., pp. 39-40.
[45] *Ibid.*
[46] «Idea de una historia universal...», ed. cit., p. 41.

hombre sólo. Se precisa, piensa él, el curso universal de la especie: la civilización en su continuidad hacia lo óptimo[47]. La condición de ese progreso histórico habrá, pues, de ser la sociedad. Sólo en sociedad, la necesidad de unión frente a lo adverso y el paradójico desarrollo del individuo pueden consumar su dialéctica en esa «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) que armonizaría asociación y competencia bajo la tutela del Estado.

Como la *Crítica del juicio* se encargará, en 1790, de formular, abriendo así el horizonte completo del idealismo, «el hombre es siempre un anillo en la cadena de los fines naturales; es un principio, sí, en consideración de algún fin, al cual la naturaleza parece haberle determinado en sus disposiciones, haciéndose él mismo para ello; pero, sin embargo, es también medio para la conservación de la finalidad en el mecanismo de los miembros restantes. Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él, ciertamente, señor en título de la naturaleza, y, si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su determinación, el último fin de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de

---

[47] «Idea de una historia universal...», ed. cit., pp. 41-42.

dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; éste, empero, no debe ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza [...] De todos los fines del hombre en la naturaleza queda, pues, sólo la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud de ponerse, en general, fines a sí mismo e (independientemente de la naturaleza, en su determinación de fin) de emplear la naturaleza como medio, adecuadamente a las máximas de sus libres fines, en general, cosa que la naturaleza, relativamente al fin final, colocado fuera de ella, puede realizar, y que, por tanto, puede ser considerada su último fin. La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente su libertad), es la *cultura*. Así pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana»[48].

En su importante artículo sobre la filosofía de la historia kantiana, Manuel Sacristán subrayaba la ingenuidad —asombrosa en un autor de tal envergadura académica— de las categorías a las cuales encomienda Kant la primordial tarea de

[48] *Crítica del juicio*, IIª parte, parágrafo 83, Porrúa, México, 1973, p. 362.

su filosofía de la historia: «sorprende, en efecto, que un escritor tan crítico como Kant use alegremente y de un modo aparentemente acrítico ideas tan populares como progreso y fines de la naturaleza»[49]. Y, en efecto, esa «ingenua» visión teleológica lastra lo más ambicioso del proyecto kantiano, lo que precisamente dejará más huella en las tres décadas siguientes. El *Conflicto de las facultades* de 1798 consagrará ese horizonte profético de un último Kant que se gloria de poder «predecir que el género humano logrará esa meta y también que sus progresos hacia lo mejor ya no retrocederán completamente. En efecto, cuando acaece un fenómeno como ése en la historia humana, no se le olvida más, porque equivale a descubrir en la naturaleza del hombre una disposición y facultad hacia lo mejor de tal índole que ningún político, por sutil que fuese, hubiera podido desprender del curso de las cosas hasta entonces acaecidas, puesto que sólo podían anunciarlo la naturaleza y la libertad, reunidas en el género humano según principios internos del derecho, aunque en lo concerniente al tiempo únicamente se lo hará de modo indeterminado y como acaecimiento contingente. Pero, aun cuan-

---

[49] SACRISTÁN, M.: «Concepto kantiano de la historia», en VV. AA., *Hacia una nueva historia*, Akal, Madrid, 1976, p. 87.

do el fin a que apunta este acontecimiento no fuera alcanzado ahora; aun cuando la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo fracasara con respecto al fin; aun cuando, en el caso de ser alcanzada, todo volviera a caer en el anterior carril después de transcurrido cierto tiempo (como lo predican ciertos políticos actuales), aquella profecía filosófica no perdería su fuerza. En efecto, trátase de un acontecimiento demasiado importante, demasiado mezclado con los intereses, harto extendido en todas las partes del mundo, como para que los pueblos no lo recuerden en ocasión de circunstancias favorables y como para que no se intenten repeticiones de nuevos ensayos de la misma índole»[50].

La historia ha acabado por revelársele a Kant como verdadera esencia culminada de lo humano. Y, en lo humano, de la naturaleza, puesto que, como percibe con claridad Gilles Deleuze, «el fin último de la naturaleza sensible es un fin que esta naturaleza misma no puede bastar para realizar. No es la naturaleza quien realiza la libertad, sino el concepto de libertad quien se realiza o efectúa en la naturaleza. La efectuación de la libertad y del soberano bien en el mundo sensible implica pues una actividad sintética origi-

[50] *Filosofía de la historia*, ed. cit., pp. 200-201.

nal del hombre: la *Historia* es esa efectuación, a la cual no se puede confundir con un simple desarrollo de la naturaleza. La idea de fin último implica una relación final entre la naturaleza y el hombre; pero esta relación es sólo hecha posible por la finalidad natural. En sí misma es independiente de esta naturaleza sensible, y debe ser establecida, instaurada por el hombre. La instauración de la relación final es la formación de una constitución civil perfecta: ésta es el objeto más alto de la Cultura, el fin de la historia o el soberano bien propiamente terrestre»[51]. O la revolución. Que, verdad última de la libre esencia humana en la historia realizada, no podría, sin aniquilarse, cohabitar con la mentira. Mentira y revolución se excluyen: la plenitud teleológica —esto es, teológica— de ésta así lo exige.

4. *Nunquam*

El pasaje de Benjamin Constant que pone en marcha la polémica está redactado entre enero y febrero de 1796 y aparece como capítulo VIII, *Des principes*, de su folleto de 1797 dedicado a

[51] Deleuze, G.: *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1971, pp. 105-106.

analizar los riesgos del reflejo contrarrevolucionario que sigue a la caída del Terror en 1794: *Des réactions politiques*[52]. El terror mismo deberá ser entendido como un calco inverso de la arbitrariedad propia al Viejo Régimen. Llevada, eso sí, a la hipérbole. «Si pudiéramos analizar fríamente los tiempos espantosos a los cuales el 9 de Thermidor puso demasiado tarde fin, veríamos que el terror no era otra cosa que lo arbitrario llevado a su último extremo [...] Lo arbitrario, al combatir por lo arbitrario, debe franquear toda barrera, aplastar todo obstáculo, producir, en una palabra, lo que el terror fue»[53], escribe un Benjamin Constant, aún en su momento de mayor entusiasmo por la revolución, apenas un año después de su aterrizaje en el París de la Staël.

Es ahí, y en el curso de una meditación sobre las paradójicas formas que inviste la arbitrariedad en política, donde Benjamin Constant, haciéndose eco de los hechos acaecidos en el año 1794 y sin citar el nombre de Kant, deja caer esta paradójica referencia casuística:

---

[52] Edición digital, a cargo de J.-M. Tremblay, en http://classiques.uqac.ca/classiques/constant_benjamin/des_reactions_politiques/des_reactions.html. Véase pp. 9 ss. de este libro.

[53] Ed. cit, p. 46.

> Por ejemplo, el principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido por él no se refugia en nuestra casa sería un crimen[54].

La inesperada alusión al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* del año 1785 y al de *La paz perpetua* de 1795 es inseparable de un dilema por el cual pasaron tantos supervivientes de los cuarenta y siete días que siguieron a la ley del 22 de Prairial (10 de junio de 1794), Ley del Gran Terror, que traza una frontera de vida o muerte entre amigos y enemigos de la Revolución; sin matices. El catálogo de enemigos había sido allí dictado exhaustivamente:

> Son enemigos del pueblo quienes tratan de aniquilar la libertad pública, ya sea por la fuerza, ya por la astucia.
>
> Son enemigos del pueblo quienes hayan provocado el establecimiento de la monarquía o tratado de envilecer o disolver la Convención nacional y el

[54] Véase p. 18 de este libro.

> gobierno revolucionario y republicano del cual ella es centro.
>
> Los que hayan traicionado a la República en el mando de plazas y ejércitos, y en toda otra función militar.
>
> Los que hayan tratado de impedir el aprovisionamiento de París o provocado hambrunas en la República.
>
> Los que hayan respaldado los proyectos de los enemigos de Francia, ya sea favoreciendo la retirada e impunidad de los conspiradores y de la aristocracia, ya corrompiendo a los mandatarios del pueblo, ya sea abusando de los principios de la Revolución, de las leyes o medidas del gobierno, mediante actuaciones falsas y pérfidas.
>
> Los que hayan engañado al pueblo o a los representantes del pueblo para inducirlos a iniciativas contrarias a los intereses de la libertad.
>
> Los que hayan difundido noticias falsas, para dividir y perturbar al pueblo.
>
> Los que hayan tratado de confundir a la opinión pública y de impedir la instrucción del pueblo, de depravar sus costumbres, de corromper la conciencia pública[55].

Sólo una pena era prevista para esa legión de enemigos que buscan la destrucción del futuro. «La pena que se exige contra todos los delitos de los que tenga conocimiento el tribunal revolu-

---

[55] ROBESPIERRE, M.: *Écrits*, Les Éditions Sociales, París, 1989, pp. 286-289.

cionario es la muerte»[56]. La garantía judicial era nula: «la prueba necesaria para condenar a los enemigos del pueblo es cualquier tipo de documento, ya sea material, ya moral, ya escrito, que pueda naturalmente obtener el sentimiento de cualquier espíritu justo y razonable»[57]. Y el reino de la delación quedaba abierto, allá donde la locura llega al punto de fijar que «la regla de los juicios sea la conciencia de los jueces iluminados por el amor a la patria; su objetivo, el triunfo de la República y la ruina de sus enemigos; el procedimiento, los medios sencillos que el sentido común indica para llegar al conocimiento de la verdad en las formas que la ley determina [...] Si existen pruebas, ya sean materiales, ya morales, con independencia de la prueba testifical, no serán oídos testigos; a menos que esa formalidad parezca necesaria, ya sea para descubrir cómplices, ya para otras consideraciones mayores de interés público [...] La ley da por defensores, a los patriotas calumniados, jurados patriotas; a los conspiradores, no se los concede»[58].

He analizado las consecuencias devastadoras de esa ley —y sus ecos durante los dos siglos

[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*

que siguieron— en mi *Diccionario de adioses*[59]. Aquí quede sólo constancia de lo hondo que aquella alucinación marcó a la generación de Constant. Los casos de delación más o menos delirante proliferaron en aquellas siete semanas en las cuales se decidió el destino revolucionario[60]. Verse obligado a dar a la delación estatus de ley moral, se hace, para las gentes que han vivido tal historia, una burla siniestra.

En la literalidad del pasaje de Constant que inicia todo, hay algo, para mí, especialmente delicado: la fórmula de Kant que allí se cita («un filósofo alemán sacó de ese principio, [que llega] hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido por él no se refugia en nuestra casa sería un crimen») no existe; en ningún texto que haya hecho público hasta ese día, la ha escrito Immanuel Kant. La polémica podía haber sido cerrada abruptamente, pues, con un seco mentís del filósofo alemán. Que hubiera puesto al inhábil suizo en un espantoso ridículo:

---

59 *Diccionario de adioses*, Seix Barral, Barcelona, 2005.

60 Aunque la dinámica venía de al menos un par de años antes, como se puede apreciar en la narración desesperada de André Chenier (*Les autels de la peur*), antes de acabar él mismo en la guillotina. Cfr. CHENIER, A.: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Collection de la Pléiade, 1958, pp. 358-362.

mire usted, eso que me atribuye su panfleto, yo no lo he escrito; se pelea usted con sus propias fantasías; no pierda el tiempo. Y, sin embargo, Kant procede exactamente en sentido inverso: lo que Constant le reprocha —y que él, de hecho, no ha escrito— da, piensa Kant, expresión brillante a la ley fundamental de la razón práctica («Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»[61]): aquello que usted me reprocha, y que yo no he escrito, es expresión acabada de mi tesis, y como tal lo abrazo.

Porque, lo que Immanuel Kant ha escrito hasta esa fecha es otra cosa. Menos rotunda:

1785:

> Me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla?[62] [...] Para resolver de la manera más breve, y sin engaño alguno la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima —salir de apuros por medio de una promesa mentirosa— debiese valer como ley universal tanto para

[61] *Crítica de la razón práctica*, Primera parte, L. I, cap. 1, § 7.

[62] Véase p. 5 de este libro.

> mí como par los demás?[63] [...] No, [evidentemente. Puesto que] mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, se destruiría a así misma[64].

1795:

> La proposición siguiente: «La mejor política es la honradez [*Ehrlichkeit*]» encierra una teoría mil veces, ¡ay!, contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica: «La honradez vale más que toda política», está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquélla[65].

En 1797, todo cambia en la radicalidad de la formulación kantiana. Como si el folleto de Constant, al formular su reproche, hubiera revelado a Kant mismo la dimensión más radical de su filosofía práctica. Y, al responder al interlocutor desconocido, Kant reformula su argumentación, haciéndola casi su calco inverso.

[*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797)] *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía*[66]:

---

[63] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., pp. 41-43. Recogido en pp. 6-7 de este libro.

[64] Véase p. 7 de este libro.

[65] *La Paz perpetua*, Apéndice I.

[66] Véase p. 25 de este libro .

«En la obra *Francia en el año 1797*, 6.ª parte, N.º 1: De las reacciones políticas, por Benjamin Constant, en la página 123 se encuentra escrito lo siguiente [...]». Kant cita íntegro el pasaje de Constant que hemos transcrito más arriba: «El principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si acaso un amigo nuestro, perseguido por él, no se refugiaba en nuestra casa, no sería un crimen».

Yuxtapone, a renglón seguido, la argumentación crítica de Constant:

> El filósofo francés refuta ese principio de la siguiente manera [...]: «Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho, no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene el derecho a la verdad. Ningún hombre, por tanto, tiene derecho a la verdad que perjudica a otros»[67].

---

[67] Véase pp. 26 ss. de este libro.

Kant ha anotado, al leer la atribución que Constant le hace en el primer pasaje que cita, algo tan sorprendente como esto: «Confieso aquí que esto fue dicho por mí en algún lugar, pero no puedo ahora recordar dónde». Puede que lo haya dicho. No lo ha escrito. En ningún sitio. ¿De dónde ha podido venirle a Benjamin Constant, en 1796, esa fórmula brillante que Kant, sin identificarla, adopta? Es verosímil que el profesor Kant haya hecho uso de la fórmula en sus clases. Como lo es que provenga directamente —y así lo subrayaba Jankélévitch— del *De mendatio* en el cual San Agustín sentencia: *mentiri nunquam licet*. No obstante, lo más extraño es cómo una exposición oral en las clases de Königsberg, de la cual no queda constancia escrita, haya podido llegar hasta el joven Constant en París e impresionarlo lo bastante como para fijar, por contraposición a ella, el núcleo conceptual de su tesis. La respuesta debe estar en Madame de Staël, en su amplia red de relaciones alemanas: tanto artísticas y literarias como políticas. Pero esa fuente nos es desconocida.

Aunque en menor medida, no deja de ser también algo enigmática la urgencia del respetado Kant en dar respuesta a un lejano y perfecto desconocido. La crítica de Constant, es cierto, ha sido traducida al alemán en el mismo año de su

edición francesa. Pero no parece del todo justificada la preocupación que su lectura pueda generarle al viejo maestro, cuya autoridad intelectual es en ese momento absoluta. Quizá a Kant, que es un pésimo escritor, le haya fascinado la elegante formulación del problema por parte de un joven que le aparece tan filosóficamente endeble cuanto literariamente brillante. Y en esa formulación haya hallado el mejor modo de saldar cuentas consigo mismo. Pero hay algo de mayor peso, la argumentación kantiana se desenvuelve íntegramente, no en el ámbito de la ética, sino en el del derecho: allí donde la ausencia de veracidad hace imposible la validación de los contratos. Hablar en el derecho, es situarse en el corazón del territorio kantiano: la capacidad de la razón para legislar universalmente es la piedra de toque de las tres *Críticas*. En términos de Gilles Deleuze, referidos a la razón práctica, «la ley moral no se presenta como un universal comparativo y psicológico (por ejemplo, no hagas daño a otro, etc.). La ley moral nos ordena pensar la máxima de nuestra voluntad como "principio de una legislación universal". Es conforme, al menos, a la moral una acción que resista a esta prueba lógica, esto es, una acción cuya máxima pueda sin contradicción ser pensada como ley universal. Lo universal es, en este sentido, un ab-

soluto lógico. La forma de una legislación universal pertenece a la Razón»[68].

La refutación mediante la cual Kant busca desembarazarse de la objeción constantiana se desenvuelve en dos planos: uno primero, anota la imprecisión léxica —conceptual, por tanto— de su oponente; el segundo, de incomparablemente mayor calibre, dispone ante sus ojos la lógica de la cual el ejemplo rechazado toma su fuerza.

Primero: imprecisión de Constant. Ni es extraña ni es demasiado molesta. Pero salta a la vista del lector, desde el primero momento. Kant: «Se debe observar en primer lugar que la expresión "tener derecho a la verdad" se encuentra desprovista de sentido. Se debe, al contrario, decir que el hombre tiene derecho a su propia veracidad (*veracitas*), esto es, a la verdad subjetiva en su persona»[69]. Hecha la precisión, Kant pasa a lo de verdad grave: al mentir —sea acerca de lo que sea—, cometo una injusticia de carácter general, en la parte más esencial del deber: esto es, hago, en aquello que a mí se refiere, que las declaraciones no tengan en general ningún crédito, y, por tanto, también que todos los derechos fundados en contratos desaparezcan y pierdan su fuerza, lo

---

[68] *Op. cit.*, p. 42.

[69] Véase p. 27 de este libro.

que supone una injusticia causada a la humanidad en general. Se define, por tanto, a la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre, y no hay necesidad de agregar que deba perjudicar a otra persona, como exigen los juristas en la definición que de ella presentan (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Pues haciendo inútil la fuente del derecho, ella perjudica siempre a otras personas, incluso cuando no sea a un hombre determinado y sí a la humanidad en general»[70].

Kant se siente ahora en su terreno: la inviolabilidad de la ley como principio fundante de la humanidad. *Lex ipsa praemissarum prima, actio subsumta altera*, conforme al tópico que será recogido en las anotaciones póstumas: «La ley misma es la primera de las premisas, la acción subsumida es la otra»[71]. Y esa ley, inviolable, es aquello en lo cual se cifra la clave de la libertad y, por tanto, de la condición humana: «La moralidad es la legalidad interna de la libertad, en la medida en que ella, a saber, ella misma, es una ley»[72]. No hay transgresión posible de esa ley

---

[70] Véase p. 29 de este libro.

[71] KANT, I.: *Reflexiones sobre filosofía moral*; trad, estudio y notas de J. G. Santos Herceg, ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, p. 147.

[72] *Reflexiones sobre filosofía moral*; ed. cit., p. 175.

que no lo sea del ser moral del hombre. Ni libertad que consista en otra cosa que en realizarla, porque, aun cuando «la libertad» sea una «facultad creadora» y «el bien a partir de la libertad» sea «por ello necesario», la legalidad de la libertad, sin embargo, es —apostilla Kant— «la condición suprema del bien, y la ilegalidad la verdadera y absoluta maldad, la creación del mal. Por lo tanto, esto último además tiene que disgustarle absoluta e ilimitadamente a la razón, y este desagrado tiene que ser aún más grande que aquel por lo malo o por el descuido». Y remacha el Kant de la vejez lo casi obsesivamente repetido desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*: que «la legalidad consiste», y consiste sólo, «en la coincidencia con el arbitrio universalmente válido, en la medida en que somos determinados o determinables»[73].

De ahí la conclusión kantiana, conforme a la cual decir siempre, y en cualquier circunstancia, y a cualquier coste propio o ajeno, la verdad «es un deber hacia uno mismo»[74]. Y que «El mayor ataque que puede serle hecho al deber del hombre hacia sí mismo, considerado solamente como

[73] *Ibid.*

[74] *Metafísica de las costumbres*. Véase p. 37 de este libro.

ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la mentira (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*)»[75]. En las antípodas exactas de la tesis de Constant, a quien la experiencia del Terror ha impuesto una enseñanza primordial, que el asesino no posee la dignidad de hombre que lo haría acreedor a la verdad[76], Kant arrebata esa dignidad precisamente a aquel que, para no ser cómplice del asesino, miente. Ni la forma más monstruosa del asesinato en masa —el Terror o, en su forma límite, la *Shoá* bajo el nazismo, a cuya práctica del genocidio se remite Jankélévitch— serían equiparables en maldad a la mentira: «de esta forma el mentiroso» —sentencia un Kant aterrador para quienes hemos vivido dos siglos después— «es una simple apariencia de hombre,

[75] *Ibid* p. 37 de este libro.

[76] «Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho, no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene el derecho a la verdad. Ningún hombre, por tanto, tiene derecho a la verdad que perjudica a otros». Es el pasaje del *Des réacions politiques*, véase este mismo libro p. 27, que el propio Kant ha reproducido al inicio de su respuesta del año 1797, más arriba citada.

más que un hombre mismo»[77]. ¿Por qué? Porque infringe la ley, por encima de la cual no hay hombres: «El hombre, en tanto que ser moral (*homo noumenon*), no puede servirse de sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phenomenon*), como de un puro medio (de una máquina de palabras), que no estaría sometida al fin interior de la facultad de comunicar sus pensamientos; está sometido por el contrario a la condición de permanecer siempre en acuerdo consigo mismo en la declaración (*declaratio*) de sus pensamientos, y está obligado consigo mismo a la veracidad»[78].

«Deber absoluto» —que no admite excepción, matiz o distinciones, y que es «válido en cualquier circunstancia»[79]—, la veracidad pone los cimientos de la absoluta sumisión del ciudadano al derecho que el Estado regula: es el paso «de una *metafísica* del derecho (que hace abstracción de todas las condiciones de la experiencia) a un principio de la *política* (que aplica estas ideas a casos de la experiencia)» buscando resolver «mediante ese principio un problema político, al mismo tiempo que se permanece fiel al

[77] *La Metafísica de las costumbres*; Véase p. 39 de este libro.

[78] *Ibid* p. 40.

[79] *Acerca de un pretendido derecho a mentir por Filantropía*, p. 33 de este libro.

principio general del derecho»[80]. La potestad de la ley es absoluta: pues si «violo en general el principio del derecho relativo a cualquier declaración inevitable (cometo una injusticia *formaliter*, aunque no *materialiter*), lo que es considerablemente peor que cometer una injusticia contra una persona concreta»[81]. Y el principio rector del totalitarismo queda fundamentado[82]. Como magistralmente lo ha expuesto Gustavo Bueno[83], el

---

[80] *Ibid* pp. 33, 34.

[81] *Ibid* p. 35.

[82] Conforme al postulado básico que formula Gentile en su artículo de 1932 para la *Enciclopedia Italiana* («el Estado es la autoridad que gobierna y amolda las voluntades individuales con leyes y valores de la vida espiritual, mas también es el poder que hace que su voluntad en el extranjero prevalezca. [...] Para el fascista, todo está dentro del Estado y [...] ni individuos ni grupos están fuera de él [...] Para el Fascismo, el Estado es un absoluto, y los individuos o grupos apenas tienen importancia»), y que da cuerpo teórico al lema político formulado por Mussolini el 28 de octubre de 1925: *Tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato*, «todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado».

[83] Bueno ha desarrollado su tesis en media docena de libros esenciales, a partir de *El mito de la Cultura*, ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 1996: en particular, tengo presentes aquí *El mito de la izquierda*, ediciones B, Barcelona, 2003, *El mito de la derecha*, Temas de Hoy, Madrid, 2008, y, sobre todo, el excepcional *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004.

nazismo no es una anomalía: es la realización política del Idealismo Clásico Alemán, su conclusión lógica.

5. Filósofos y políticos

Kant contempla el yo trascendental. Constant, el Terror. No hay lugar de encuentro: uno está facetando el absoluto; los despojos que el otro cataloga son mundanos. Apenas un siglo y medio antes, en los dos párrafos con que arranca su *Tractatus Politicus*, Baruch de Spinoza había subrayado lo imposible de hacer siquiera entrar en una verdadera polémica puntos de vista semejantes (los de éstos a quienes él llama ahí «filósofos» y «políticos», pero a quienes hubiera también podido llamar «teólogos» y «libertinos», sin torcer demasiado el léxico del siglo XVII), que sólo pueden, de entrada, exigir cada uno la exclusión del otro. Recuerdo aquí el pasaje, central para el nacimiento de un pensar materialista en la política:

> Los filósofos conciben los afectos de los cuales somos presa, como vicios en los cuales los hombres caen por su propia culpa; de ahí que tengan la costumbre de reírse de ellos, deplorarlos, zaherir-

los, o, cuando quieren mostrar mayor altura de miras, maldecirlos. Creen así actuar de un modo divino y alcanzar la más alta cima de la sabiduría cuando logran pasar por maestros en el arte de dirigir las más variadas alabanzas a una naturaleza humana que en ninguna parte existe, para mejor arremeter contra la verdadera. Conciben a los hombres, en efecto, no tal cuales son, sino tal cuales quisieran ellos que fueran; y así, con la mayor frecuencia, escriben una Sátira en lugar de una Ética, y jamás han concebido una Política que pueda ser puesta en uso ni tenida por otra cosa que una Quimera, buena para regir una isla de Utopía o bien la edad de oro de los Poetas, es decir, precisamente aquellos sitios para los cuales no se precisa de ella. La política es, pues, de entre todas las ciencias que pueden tener uso, aquella en la cual teoría y práctica parecen discordar en más alto grado; y no hay, en la opinión general, hombres menos aptos para gobernar la República que los teóricos o los filósofos.

Los hombres políticos, por el contrario, se considera que buscan tender a los hombres trampas más bien que velar por ellos, y que son hábiles más bien que sabios: y ello porque la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Estudian, pues, el modo de prevenir la maldad humana mediante procedimientos que una larga experiencia enseña y que utilizan habitualmente hombres más conducidos por el miedo que por la razón. Parecen por ello ir contra la religión a ojos, sobre todo, de los teólogos, quienes creen que los poderes soberanos deben tratar los asuntos públi-

> cos según las mismas reglas de piedad que unen a los particulares[84].

Pero Spinoza, que juzga estar proponiendo en su *Tractatus* un modelo de análisis político sin predecesores, no tiene la menor intención de dar pie a una homologación —aun cuando fuera en el error— de ambas hipótesis:

> Que los políticos hayan escrito de política con mucho más tino que los filósofos, es algo acerca de lo cual no hay duda: porque, al haber tenido, en efecto, a la experiencia por maestra, nada han enseñado que se alejara de la práctica[85].

Filósofos, políticos: Kant, Constant. Anticipados milimétricamente en su polémica. Nada hay de extraño en que Spinoza haya sido el contrincante frente al cual el idealismo alemán haya postulado la necesidad de alzar, desde Fichte, su barrera. La *cautela* spinozana es el nombre moral del materialismo. Rota cuya determinación, el Imperio del Absoluto sobre realidad e historia no conoce ya límites. Ni restricciones.

Y sí, frente al gran Kant que yerra y abre así un camino trágico, el pequeño Constant dice lo cierto: mentir no es derecho; es potestad.

---

[84] *Tractatus Politicus* (*TP*), 1/1-1/2, ed. cit., p. 88.

[85] *TP*, 1/2, *loc. cit.*

* * *

Uno dice a otro: «miento». Y enuncia lo imposible. Así nació la filosofía en Grecia. O así narraban los atenienses que nació: en la enunciación de aquello que, al ser dicho, se aniquila. *Miento*. Sólo se piensa en interrogaciones. Y no hay interrogación, si no hay mentira. La mentira sostiene el pensar. Y la filosofía no es, como soñará todo idealismo, disciplina de la verdad, sino meditación en la paradoja constituyente del mentir: lengua de la inmanencia.

LA POLÉMICA KANT/ CONSTANT ACERCA DE LA EXISTENCIA DE UN DERECHO A MENTIR

TEXTOS

I. Immanuel Kant, «Acerca de la ilegitimidad de la mentira», tomado de los capítulos I y II de *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)]; traducción de Manuel García Morente (Tecnos, 2005).

II. Benjamin Constant, «Decir la verdad no es un principio general al que tengan derecho todos los hombres», «*Des principes*» capítulo VIII del folleto *Des Réactions politiques* (1796); traducción de Pedro Lomba (Tecnos, 2012).

III. Immanuel Kant, *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía* [*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797)]; traducción de Pedro Madrigal (Tecnos, 2012).

IV. Immanuel Kant «Ser sincero es también un deber hacia uno mismo» tomado del capítulo II de la segunda parte (Principios metafísicos de la doctrina de la virtud) de *La Metafísica de las Costumbres* [*Metaphysik der Sitten* (1797)]; traducción de Adela Cortina y Jesús Conil (Tecnos, 2005).

I.

Immanuel Kant, «acerca de la ilegitimidad de la mentira»[1]

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿Me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta: de si es prudente o de si es conforme al deber, hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente, veo muy bien

[1] La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), libro del que se extrae este texto, tenía por objeto descubrir y exponer el principio fundamental de la moralidad y criticar su posibilidad. (Nota del editor).

que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, de una perplejidad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira muchos mas graves contratiempos que estos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta astucia me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la perdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo ahora evitar, habré de considerar si no sería más sagaz conducirme en este punto, según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo claramente que una máxima como ésta se funda sólo en consecuencias inquietantes. Ahora bien; es cosa muy distinta ser veraz por deber de serlo o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales; porque, en el primer caso, el concepto de la acción en sí mismo contiene ya una ley para mí, y en el segundo, tengo que empezar por observar alrededor qué efectos pueden derivarse para mí de la acción. Si me aparto del principio del deber, de seguro es ello malo; pero si soy infiel a mi máxima de prudencia, puede ella a veces serme provechoso, aun cuando desde luego es más seguro permanecer fiel a ella. En cambio, para resolver de la ma-

nera más breve, y sin engaño alguno, la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima —salir de apuros por medio de una promesa mentirosa— debiera valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren me pagarían con la misma moneda; por tanto, mi máxima, tan pronto como se formase ley universal se destruiría a sí misma [...].

[...] [Un individuo] se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestara nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está

prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomare a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bienestar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.

II.

Benjamin Constant. «Decir la verdad no es un principio general al que tengan derecho todos los hombres»[2]

Se ha abusado tanto y tan cruelmente de la palabra principios que quien reclama para ellos respeto y obediencia, normalmente es tratado de soñador abstracto, de razonador quimérico. Todas

[2] *Des Réactions Politiques*, Capítulo VIII, *Des Principes*, libro del que se extrae este texto, fue escrito en 1796 en el contexto de la polémica que enfrentó al autor con Adrien de Lezay-Marnésia, acerca de cómo acabar la Revolución y de qué salvar de su herencia, que daría lugar a la publicación de un total de cinco folletos, ocupando éste el tercer lugar. El primero de los escritos fue obra de Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécesité de s'y rallier* (publicado el 1 de abril de 1796),

las facciones odian los principios: unas, los consideran como aquello que ha traído los males pasados; otras, como aquello que multiplica las dificultades presentes. Quienes no pueden reconstruir lo que ya no es, la toman con los principios que provocaron la reversión [Revolución[3]]; quienes no saben cómo hacer que funcione lo que es, los acusan de su propia impotencia; y la masa misma que, en su calidad de ser compuesto, al carecer de todo interés por las excepciones individuales, tiene un interés muy apremiante en que los principios generales sean observados, viéndolos expuestos sucesivamente a las declamaciones de todos los partidos, se predispone y se apasiona contra algo

---

encontraría réplica en el libelo de irónico título del moderado Lezay-Marnésia, *De la faiblesse d'un gouvernement qui commence, et de la nécessité où il est de se rallier à la majorité nacionales*. A éste, Constant replicaría en *Des Réactions Politiques*, mientras que por su parte Lezay volvería a contestar las tesis de Constant en un cuarto folleto titulado *Des causes de la Révolution et de ses résultats,* París, año V (1797), aparecido de forma anónima. Finalmente, *Des effets de la terreur* de Constant, publicado en 1797, cerraría la serie. La edición más completa de los trabajos de Constant en *Benjamin Constant, Oeuvres Complètes*, que están siendo publicadas en la editorial Max Nimeyer. *Des Réactions Politiques* se encuentra en el volumen I, *Écrites de jeunesse* (1774-1779), Tubinga, 1998, pp. 447 ss. (Nota del editor).

[3] Constant se está refiriendo a los principios que provocaron la Revolución de 1789 (Nota del editor).

de lo que todos estos le hablan mal, cuando ese algo es lo único que la defiende de todos ellos.

La rehabilitación de los principios sería una empresa útil y satisfactoria a la vez; entregándonos a ella, saldríamos de esta esfera de circunstancias bajo la que nos vemos aplastados perpetuamente y de tantas maneras. Quedaríamos exentos de toda vuelta personal a los individuos; en lugar de tener que señalar imprudencias o debilidades, no tendríamos que tratar sino con el solo pensamiento. A la ventaja de profundizar más en las opiniones, añadiríamos la no menos preciosa de olvidarnos de los hombres.

Mas este trabajo exigiría un desarrollo no permitido por los límites de una obra cuya publicación apremio movido por una esperanza, tal vez infundada, de utilidad. En lo que sigue, si no me adelanta en esta carrera algún escritor más hábil que yo, trataré tal vez de exponer lo que considero como los principios elementales de la libertad. Hoy no puedo sino indicar las ideas fundamentales de un sistema que se compone de una larga cadena de razonamientos, y estoy obligado a encomendarme al lector para que supla los [razonamientos] intermediarios, si es que se interesa lo bastante en esto.

Un principio es el resultado general de un cierto número de hechos particulares. Cada vez

que el conjunto de estos hechos padece algunos cambios, el principio que resulta de ellos se modifica; pero entonces esta modificación misma se hace principio.

Todo en el universo, así pues, posee sus principios; es decir, todas las combinaciones, sea de existencias, sea de acontecimientos, conducen a un resultado. Y este resultado es siempre igual toda vez que las combinaciones son las mismas. Es a este resultado a lo que se llama principio.

Este resultado es general tan sólo en relación a las combinaciones de las que resulta. Sólo es general, por tanto, de una manera relativa, pero no de manera absoluta. Esta distinción posee gran importancia, y sólo porque no se ha tenido en cuenta se han concebido tantas ideas erróneas sobre lo que constituye un principio.

Hay principios universales porque hay datos primeros que existen igualmente en todas las combinaciones. Pero esto no equivale a decir que no sea preciso añadir otros principios, que resultan de cada combinación particular, a estos principios fundamentales.

Siempre que un principio demostrado como verdadero parece inaplicable a las circunstancias, acontece así porque no conocemos el principio intermediario que contiene el medio de la

aplicación particular de la que se ocupa. Se ha perdido uno de los eslabones de la cadena, pero esto no hace que la cadena exista menos.

Los principios secundarios son tan inmutables como los principios primeros. Cualquier interrupción de la gran cadena sólo puede ser reparada con un solo eslabón.

Lo que hace que actualmente desesperemos a menudo de los principios es que no los conocemos todos.

Cuando decimos que se da tal circunstancia que fuerza a desviarse de los principios, ello significa que no estamos entendiendo bien las cosas. Cada circunstancia apela solamente al principio que le es propio, pues la esencia de un principio no es la de ser general, ni aplicable a muchos casos, sino la de ser fijo; y esta cualidad compone tan bien a su esencia que es en ella donde reside toda su utilidad.

Los principios, pues, no son vanas teorías, destinadas únicamente a ser debatidas en los oscuros reductos de las escuelas. Son verdades que se sostienen y que penetrarían gradualmente hasta en las aplicaciones más circunstanciales, y hasta en los más ínfimos detalles de la vida social, si se supiera seguir su encadenamiento.

Cuando se arroja de golpe un principio primero en medio de una asociación de hombres,

separado de todos los principios intermediarios que le hacen descender hasta nosotros y le adecúan a nuestra situación, probablemente se produce un gran desorden. Pues el principio, desgajado de todo lo que le rodea, desnudo de todos sus apoyos, rodeado de cosas que le son contrarias, destruye y trastrueca. Pero ello no es así por culpa del principio primero adoptado; lo es por culpa de los principios intermediarios que son desconocidos; lo que lo sumerge todo en el caos no es la admisión, sino la ignorancia de estos últimos.

Apliquemos estas ideas a los hechos y a las instituciones políticas y veremos por qué los principios, hasta el presente, han debido ser desprestigiados por los hombres hábiles, y considerados por los simples como cosas abstractas e inútiles. Veremos también por qué los prejuicios, opuestos a los principios, han debido heredar el favor que se negaba a los principios.

Naturalmente, no siendo los principios sino el resultado de hechos particulares; siendo, en consecuencia, el resultado en la asociación política de los intereses de cada cual, o, para expresarlo con menos palabras, el interés común de todos, deberían haber sido caros a todos y a cada cual. Pero bajo las instituciones que existían [antes de la Revolución] y que eran resultado del interés de algunos frente al interés común de todos, no

podía dejar de suceder lo que acabamos de indicar. Los principios sólo podían ser lanzados aisladamente, dejando al azar el cuidado de conducirlos y encomendando a éste el bien o el mal que debían procurar. Debía seguirse lo que efectivamente se ha seguido de ello: que, siendo destructiva la primera acción de los principios, se haya vinculado a ellos una idea de destrucción.

Los prejuicios, por el contrario, han gozado de esta gran ventaja: al ser la base de las instituciones, se han visto adaptados a la vida común por un uso habitual, han enlazado estrechamente todas las partes de nuestra existencia, se han convertido en algo íntimo, han penetrado todas nuestras relaciones. Y la naturaleza humana, que siempre se acomoda a lo que es, se ha construido con los prejuicios una especie de refugio, una suerte de edificio social más o menos imperfecto pero que al menos le ofrece un asilo. Todo hombre, remontando de esta suerte desde sus intereses individuales a los prejuicios generales, se ha atado a estos como a lo que conserva aquéllos.

Los principios, que siguen una vía precisamente opuesta, han debido gozar de una suerte totalmente diferente. Los principios generales han llegado los primeros, sin vinculación directa con nuestros intereses y en oposición a los prejuicios que protegían a estos. Así, han adoptado el doble carácter de ex-

tranjeros y de enemigos. Han sido vistos como cosas generales y destructivas; los prejuicios, como cosas individuales y preservadoras.

Cuando poseamos instituciones fundadas en principios, la idea de destrucción se vinculará a los prejuicios, pues entonces serán estos los que ataquen.

La doctrina de la herencia, por ejemplo, es un prejuicio abstracto, tan abstracto como puede serlo la doctrina de la igualdad. Pero la herencia, sólo porque existía, había sido necesario organizar su existencia, haciéndola depender de un encadenamiento de instituciones, de hábitos, de intereses, que descendían hasta la individualidad más íntima de cada hombre. La igualdad, por el contrario, sólo porque no era reconocida, no dependía de nada, lo atacaba todo y no penetraba hasta los individuos sino para trastrocar su manera de ser. Nada más simple, tras la experiencia del trastrueque, que el odio al principio y el amor al prejuicio.

Mas dad la vuelta a este estado de cosas; imaginad que la doctrina de la igualdad es reconocida, organizada, que forma el primer eslabón de la cadena social, que está mezclada, en consecuencia, con todos los intereses, con todos los cálculos, con todas las disposiciones de la vida privada o pública. Suponed ahora que la doctrina de la herencia es lanzada, aisladamente y como teoría ge-

neral, contra este sistema: lo destructor será entonces el prejuicio; lo preservador, el principio.

Permítaseme poner aún otro ejemplo. Que ningún hombre puede ser vinculado sino por leyes a cuya formación ha contribuido, es un principio universal, igualmente verdadero en todo tiempo y bajo toda circunstancia. En una sociedad muy estrechamente constituida este principio puede ser aplicado de modo inmediato, y no necesita, para tornarse habitual, de ningún principio intermediario. Pero en una sociedad muy numerosa debemos agregar todavía un nuevo principio a aquel aquí citado.

Este principio intermediario es el siguiente: que los individuos, para la formación de las leyes, pueden contribuir o en persona o mediante representantes. Quien quisiera aplicar el primer principio a una sociedad numerosa sin agregar el intermediario, causaría infaliblemente la destrucción de ella. Este hecho, que evidenciaría únicamente la ignorancia o inhabilidad del legislador, nada demostraría contra el principio.

El Estado no sería trastornado porque se hubiese reconocido que cada uno de sus miembros debe colaborar en la formación de las leyes, sino porque se habría ignorado que, al rebasar un número dado, debe hacerse representar para que [cada uno de sus miembros] colabore en ello.

La moral es una ciencia mucho más profunda que la política, pues al ser la necesidad de la moral más de todos los días, el espíritu de los hombres ha debido consagrarse a ella más, y porque su dirección no estaba pervertida por los intereses personales de los depositarios o de los usurpadores del poder. Así, dado que los principios intermediarios de la moral son mejor conocidos, sus principios abstractos no están desprestigiados: la cadena se encuentra mejor establecida, y ningún principio primero se da con la hostilidad y con el carácter devastador que el aislamiento otorga tanto a las ideas como a los hombres.

Sin embargo, no cabe duda de que los principios abstractos de la moral, si estuvieran separados de sus principios intermediarios, producirían tanto desorden en las relaciones sociales de los hombres como el que los principios abstractos de la política, separados de sus principios intermedios, están llamados a producir en sus relaciones civiles.

Por ejemplo, el principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesi-

no que nos preguntase si acaso un amigo nuestro, perseguido por él, no se refugiaba en nuestra casa, no sería un crimen.

Sólo en virtud de principios intermediarios ha podido este principio ser aceptado sin inconvenientes.

Pero, se me dirá, ¿cómo descubrir los principios intermediarios que faltan? ¿Cómo llegar siquiera a sospechar que existen? ¿Qué signos hay de la existencia de lo desconocido?

Cada vez que un principio, del que se ha demostrado que es verdadero, parece inaplicable, ello se debe a que ignoramos el principio intermediario que contiene su medio de aplicación.

Para descubrir este último principio es preciso definir el primero. Definiéndolo, considerándolo bajo todas sus relaciones, recorriendo toda su circunferencia, hallamos el vínculo que lo une a otro principio. Por lo común, es en este vínculo donde está el medio de aplicación. Si no está en él, se ha de definir el nuevo principio al que habremos sido conducidos. Éste nos llevará a un tercer principio, y no cabe duda de que llegaremos al medio de aplicación siguiendo la cadena.

Tomo como ejemplo el principio moral que acabo de citar: decir la verdad es un deber.

Este principio, aislado, resulta inaplicable. Destruiría la sociedad. Pero si lo rechazáis la so-

ciedad no será menos destruida, pues todas las bases de la moral serán trastrocadas.

Es preciso, por tanto, buscar el medio de su aplicación, y, a este efecto, como acabamos de decir, se ha de definir el principio.

Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho, no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene el derecho a la verdad. Ningún hombre, por tanto, tiene derecho a la verdad que perjudica a otros.

He aquí, me parece, el principio hecho aplicable. Definiéndolo, hemos descubierto el vínculo que lo unía a otro principio, y la unión de estos dos principios nos ha proporcionado la solución a la dificultad que nos tenía en suspenso.

Observad la diferencia que hay entre esta manera de proceder y la consistente en rechazar el principio. En el ejemplo que hemos elegido, el hombre que, golpeado por los inconvenientes del principio según el cual decir la verdad es un deber, en lugar de definirlo y de buscar su medio de aplicación, se hubiera contentado con clamar contra las abstracciones, con decir que éstas no están hechas para el mundo real, lo habría arro-

jado todo a lo arbitrario. Habría provocado en el sistema entero de la moral una conmoción que se habría hecho notar en todas sus ramificaciones. Definiendo el principio, descubriendo su relación con otro principio, y en esta relación su medio de aplicación, hemos hallado, por el contrario, la modificación precisa del principio de la verdad, la cual excluye toda arbitrariedad y toda incertidumbre.

Se trata de una idea tal vez nueva, pero que me parece infinitamente importante: todo principio encierra, sea en sí mismo, sea en su relación con otro principio, su medio de aplicación.

Un principio reconocido como verdadero, por consiguiente, nunca debe ser abandonado, cualquiera que sea el peligro aparente que en el se encuentra. Debe ser descrito, definido, combinado con todos los principios circunvecinos hasta que se haya encontrado el medio de poner remedio a sus inconvenientes y de aplicarlo como debe ser aplicado.

La doctrina opuesta es absurda en su esencia y desastrosa en sus efectos.

Es absurda porque prueba demasiado, y porque, probando demasiado, se destruye a sí misma. Decir que los principios abstractos no son sino teorías vanas e inaplicables, equivale a que uno mismo enuncie un principio abstracto. Pues

esta opinión no es un hecho particular, sino un resultado general. Es, por tanto, enunciar un principio abstracto contra los principios abstractos, y, sólo por esto, tocar de nulidad el principio propio. Es caer en la extravagancia de aquellos sofistas griegos que dudaban de todo y terminaban por no atreverse siquiera a afirmar su duda.

Esta doctrina es desastrosa porque, además de [implicar] este absurdo, nos precipita inevitablemente en lo arbitrario más completo. Pues si no hay principios tampoco hay nada fijo: no quedan más que circunstancias, y cada cual es juez de las circunstancias. Se irá de circunstancia en circunstancia, sin que las reclamaciones puedan encontrar siquiera un punto de apoyo. Ahí donde todo es vacilante no es posible ningún punto de apoyo. Lo justo, lo injusto, lo legítimo, lo ilegítimo no existirán ya, pues todas estas cosas tienen por base a los principios, y se hunden con ellos. Quedarán las pasiones, que empujarán a lo arbitrario; la mala fe, que abusará de lo arbitrario; el espíritu de resistencia, que tratará de apropiarse de lo arbitrario como de un arma para convertirse a su vez en opresor. En una palabra, lo arbitrario, ese tirano tan temible tanto para aquellos a los que sirve como para aquellos a los que golpea, lo arbitrario, reinará solo.

Examinemos ahora de cerca las consecuencias de lo arbitrario, y, si es posible, demostremos, al igual que hemos probado que los principios bien definidos y exactamente seguidos ponían un remedio, por su mutuo apoyo, a todas las dificultades, que lo arbitrario, que ni puede ser definido en su naturaleza ni seguido en sus consecuencias, jamás aparta, en los hechos, ninguno de los inconvenientes que aparentemente deshace, y que sólo corta una de las cabezas de la hidra para dejar que en su lugar crezcan otras muchas.

III.

Immanuel Kant, «Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía»[4]

[4] *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) [Volumen VIII de la *Akademie Textausgabe*, pp. 423-430. Facsímil editado por Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1968] supone una respuesta directa a Constant, tanto más insólita cuanto Kant era ya un hombre consagrado, y el francés un autor recién llegado que publicaba sus primeros escritos. Más allá de demostrar la humildad de Kant, la polémica sirve para entender la importancia del pensamiento de Constant, lo acertado de los temas escogidos y lo elaborado de sus tesis. Es posible que la polémica, que sólo lo fue en la medida que el filósofo replicó al político francés, no discurriera sobre problemas exactamente coincidentes. A Constant le interesaba sobre todo, la relación entre principio y realidad social, la eficacia de los principios en cuanto pauta de comportamiento en la vida real y su necesaria coincidencia con el mundo. Kant se planteaba la cuestión desde una perspectiva ética: ¿la moral subjetiva admite desvia-

En la obra *La Francia en el año 1797*, 6.ª parte, N.º 1: «De las reacciones políticas[5]», por Benjamín Constant (en la página 123, 18 de esta edición), se encuentra escrito lo siguiente:

> El principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si acaso un amigo nuestro, perseguido por él, no se refugiaba en nuestra casa, no sería un crimen[6].

El filósofo francés refuta (en la página 124, 20 de esta edición), ese principio de la siguiente manera:

---

ciones ocasionales de las reglas que constituyen la moral objetiva? A Constant hay que situarlo en el tránsito de los valores revolucionarios que habían desembocado en el Terror, que se encaminaban hacia el Estado constitucional. A Kant conviene entenderlo en la conversión de los principios éticos en moral política, es decir, en moral pública. Dos discursos que, al menos en este punto, ofrecen difícil coincidencia. (Nota del editor).

[5] El libro de Constant, *Des Réactions Politique* fue traducido al alemán en la revista *La France en l'an 1797, d'aprés les lettres d'Allemands résidant à París*, editado por Karl Kramer. (Nota del editor).

[6] Confieso aquí que esto fue dicho por mí en algún lugar, pero no puedo ahora acordarme dónde.

> Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho, no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene el derecho a la verdad. Ningún hombre, por tanto, tiene derecho a la verdad que perjudica a otros.

El πρῶτον ψεῦδος se encuentra aquí en la proposición: «decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene el derecho a la verdad».

Se debe observar en primer lugar que la expresión «tener derecho a la verdad» se encuentra desprovista de sentido. Se debe, al contrario, decir que el hombre tiene derecho a su propia *veracidad* (*veracitas*), esto es, a la verdad subjetiva en su persona. Pues, tener *objetivamente* derecho a una verdad, significaría lo mismo que decir que depende de una *voluntad*, como en general sucede en las cuestiones sobre lo mío y lo tuyo, que una proposición dada pueda ser verdadera o falsa, lo que produciría entonces una extraña lógica.

Siendo así, *la primera cuestión* consiste en saber si el hombre, cuando no puede rehusar a responder sí o no, tiene la facultad (el derecho) de ser inverídico (falso, mentiroso). *La segunda*

cuestión consiste en saber si no está absolutamente obligado, en una cierta declaración a la que lo obliga una injusta coacción, ha ser inverídico a fin de evitar un crimen que lo amenaza o amenaza a otra persona.

La veracidad en las declaraciones que no se pueden evitar, es un deber formal del hombre con relación a cualquier otro[7], por mayor que sea el perjuicio que se deduzca de esta conducta para él o para otra persona, y si alterando la verdad no cometo una injusticia contra aquel que me obliga a una declaración de manera injusta, falsificándola, cometo, por esa falsificación, que también puede ser llamada mentira (aunque no en el sentido de los juristas), una injusticia de *carácter general* en la parte más esencial del deber, esto es, hago, en aquello que a mí se refiere, que las declaraciones no tengan en general ningún crédito, y por tanto, también que todos los derechos fundados en contratos desaparezcan y pierdan su fuerza, lo que supone una injusticia causada a la humanidad en general.

---

[7] No puedo retorcer aquí el principio hasta el extremo de hacerle decir «la falta de veracidad es la transgresión del deber hacia uno mismo». Este principio pertenece a la ética y aquí se trata de un deber de derecho —la doctrina de la virtud no ve en esta transgresión, mas que la *indignidad* que el mentiroso hace recaer sobre sí mismo.

Se define, por tanto, a la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre, y no hay necesidad de agregar que deba perjudicar a otra persona, como exigen los juristas en la definición que de ella presentan (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Pues, *haciendo inútil la fuente del derecho,* ella perjudica siempre a otras personas, incluso cuando no *sea a un* hombre determinado y sí a la humanidad en general.

Esta mentira practicada por bondad puede, por tanto, ser susceptible de penalidad de acuerdo con las leyes civiles; pero aquello que apenas por incidente escapa a la punición puede también ser juzgado de injusticia de acuerdo con las leyes exteriores. Por ejemplo, si una persona impidiera *por medio de una mentira,* que un individuo llevado por un arrebato asesino, llegara a cometer un asesinato, sería jurídicamente responsable de todas las consecuencias que de ello pudieran derivarse. Pero si se restringe a la verdad estricta, la justicia pública de nada le podría acusar, por más imprevistas que sean sus consecuencias. Es por consiguiente posible que, después de haber respondido honestamente «sí», al asesino que os pregunta si su enemigo se encuentra en nuestra casa, éste consiga de forma inapercibida escaparse de manera que no estando más al alcance del asesino, *el cri-*

men no pueda ser cometido; sin embargo si hubiéseis mentido y dicho que la persona perseguida no se encontraba en vuestra casa, y ella hubiese realmente salido (aun en el caso de que no tuviérais conocimiento de ello), y el asesino la *encontrase después* huyendo y cometiera su crimen, con razón podrías ser acusado de ser el autor de su muerte. Pues si hubiéseis dicho la verdad, tal como la conocíais, tal vez el asesino, al buscar a su enemigo en vuestra casa, fuese capturado por los vecinos que acudieran y el crimen habría sido impedido. Por consiguiente, quien *miente*, por más bondadosa que puede ser su intención, debe responder por las consecuencias de su acción, delante del tribunal civil, y arrepentirse de ella, por más imprevistas que puedan ser; porque la verdad/veracidad es un deber que debe ser considerado la base de todos los deberes que se fundan sobre un contrato, y la ley de esos deberes, desde que se permita la menor excepción, se torna dudosa e inútil.

Es por tanto un sagrado mandato de la razón, que ordena incondicionalmente y no admite limitación, por cualquier especie de conveniencia, lo siguiente: ser *verdadero/verídico* (honesto) en todas nuestras declaraciones.

La observación del Sr. Constant sobre la desconsideración de esos principios rigurosos, per-

didos en vano en ideas inejecutables, y por ello, rechazable, es razonable y al mismo tiempo justa. «Siempre que (dice en la p. 123, 12 de esta edición) un principio demostrado como verdadero parece inaplicable a las circunstancias, así acontece porque no conocemos el principio intermediario que contiene el medio de la aplicación». Cita (p. 121, 16 de esta edición) la doctrina de la *igualdad* como el primer anillo que forma la cadena social: «que (p. 122, 17 de esta edición) ningún hombre puede ser vinculado sino por las leyes a cuya formación contribuyó es un principio universal, igualmente verdadero en todo tiempo y bajo toda circunstancia. En una sociedad muy estrechamente constituida este principio puede ser aplicado de modo inmediato, y no necesita, para tornarse habitual, de ningún principio intermediario. Pero en una sociedad muy numerosa debemos agregar todavía un nuevo principio a aquel aquí citado. Este principio intermediario es el siguiente: que los individuos, para la formación de las leyes, pueden contribuir o en persona o mediante representantes. Quien quisiera aplicar el primer principio a una sociedad numerosa sin agregar el intermediario, causaría infaliblemente la destrucción de ella. Este hecho, que evidenciaría únicamente la ignorancia o inhabilidad del legislador, nada demostra-

ría contra el principio». Concluye (en la página 125, 21 de esta edición), de este modo: «un principio reconocido como verdadero por consiguiente nunca debe ser abandonado, cualquiera que sea el peligro aparente que en el que se encuentra» (y con todo ese buen hombre había abandonado por sí mismo el principio incondicional de veracidad, por causa del peligro que traería para la sociedad, porque no puede descubrir ningún principio intermediario que sirviese para prevenir ese peligro, y realmente, en esta ocasión, no hay ninguno a introducir).

Benjamim Constant, o por utilizar sus propios términos, el «filósofo francés» ha confundido la acción por la cual alguien perjudica (*nocet*) a otro diciendo una verdad que no puede evitar confesar, con el acto de aquél otro que comete una *injusticia* respecto de otro (*laedit*). No es más que por efecto del azar (*casus*) que la veracidad de la declaración ha podido resultar lesiva a quien se refugiaba en la casa; y no es el efecto de un *acto libre* (en el sentido jurídico), pues el derecho a exigir de otro que mienta en nuestro provecho tendría como consecuencia una pretensión contraria a toda legalidad. Cada hombre, por tanto, tiene no solamente el derecho sino incluso el más estricto deber de enunciar la verdad en las proposiciones que no puede evitar, aunque

se perjudique a sí mismo o a otros. Hablando en propiedad, no es él mismo el *causante* del daño que experimenta quien sufre a causa de su conducta, sino que ello es producto del azar, ya que en este caso el individuo no es absolutamente libre para escoger, por cuanto la veracidad (desde la que resulta forzado a hablar) es un deber incondicionado. El «filósofo alemán» no podrá, por tanto, admitir como principio la proposición (p. 124, 20 de esta edición): «decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene el *derecho a la verdad*».

En primer lugar, porque se trata de una formulación poco clara del principio, la verdad no es una propiedad respecto de la que le puedan ser conferidos derechos a un individuo que lleguen a ser negados a otro. Y a continuación, sobre todo, porque el deber a la veracidad (la sola cuestión de la que aquí se trata) no admite esa distinción entre personas respecto de las que exista tal deber, y personas en relación con las cuales nos podamos liberar de sus mandatos, porque se trata de un *deber absoluto* válido en cualquier circunstancia.

Para poder transitar desde una *metafísica* del derecho (que hace abstración de todas las condiciones de la experiencia) a un principio de la *política* (que aplica estas ideas a casos de la experiencia), buscando resolver mediante ese principio

un problema político, al mismo tiempo que se permanece fiel al principio general del derecho, el filósofo resaltará: 1) un *axioma*, esto es, una proposición apodícticamente cierta, que resulta inmediatamente de la definición del derecho exterior (el acuerdo de la *libertad* de cada uno con la libertad de todos, siguiendo una ley universal); 2) un *postulado* de la *ley* pública exterior, en cuanto voluntad unificada de todos según el principio de la *igualdad*, sin la cual no habría libertad para cada uno; 3) un *problema*, que consiste en determinar el medio de preservar la armonía en una gran sociedad, manteniéndose fiel a los principios de libertad e igualdad (es decir, los medios de un sistema representativo). Ese medio es un principio de la *política*, cuyo dispositivo y reglamentación suponen decretos que extraidos del conocimiento experimental de los hombres, no responde a otro fin que a un mecanismo de administración del derecho y de los medios de organizarlo convenientemente.

No es preciso que el derecho sea reglado desde la política, sino más bien que la política lo sea desde el derecho. «Un principio reconocido como verdadero (y agrego: reconocido *a priori*, y por tanto apodíctico) nunca debe ser abandonado, cualquiera que sea el peligro aparente que en el se encuentra», dice el autor (p. 21 de esta

edición). Lo que hay que entender aquí, no como el peligro de *causar mal* (accidentalmente), sino, en general, el de *cometer una injusticia*. Es eso lo que acontecería si yo subordinase el deber de veracidad, que es enteramente incondicionado y constituye la suprema condición jurídica de cualquier declaración, a un deber condicionado a tal o cual consideración particular. Y que por una cierta mentira, no cometo, por intermediación de esa acción, una injusticia hacia nadie, sino que violó *en general* el principio del derecho relativo a cualquier declaración inevitable (cometo una injusticia *formaliter*, auque no *materialiter*), lo que es considerablemente peor que cometer una injusticia contra una persona concreta, porque semejante acción no supone siempre necesariamente el sometimiento a un principio a este respecto.

Quien acepta la pregunta que otro le dirije de responder sí, en la declaración que va a efectuar, tiene o no intención de ser veraz, aquél que —digo yo— acepta esta pregunta sin reaccionar con indignación por la ofensa de sopecha que contra él se levanta acerca de su veracidad, y reclama el permiso para reflexionar antes sobre una posible excepción, es ya un mentiroso (*in potentia*), porque demuestra que no reconoce la veracidad como un deber en sí mismo, sino que se reserva

la potestad de hacer excepciones a una regla que por esencia no admite ninguna excepción, porque de otro modo se contradeciría a ella misma.

Todos los principios jurídicos prácticos deben contener una verdad rigurosa, y los principios aquí llamados intermediarios solo pueden contener la determinación que permite su aplicación a los casos que se presentan (siguiendo las reglas de la política), pero nunca pueden establecer excepciones, porque destruirían la universalidad en virtud a la cual exclusivamente merecen el nombre de principios.

IV.

Immanuel Kant, «Ser sincero es también un deber hacía uno mismo»[8]

429 La mentira §9

El mayor ataque que puede serle hecho al deber del hombre hacía sí mismo, considerado solamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la mentira (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum*

[8] La *Metafísica de las Costumbres* [1797] libro del que se extrae este texto, es una de las obras del segundo momento de Kant que tiene por propósito construir un sistema político que permita el ejercicio jurídico de la libertad. (Nota del editor).

gerere). Es evidente que toda falsedad deliberada en la expresión de los propios pensamientos (que en la doctrina del derecho solo lleva el nombre de mentira cuando lesiona el derecho de otros), puede rehusar este duro nombre en la ética, que no autoriza algo por el hecho de que sea inofensivo. Porque la deshonra que le acompaña (ser objeto de desprecio moral) acompaña también al mentiroso como su sombra. La mentira puede ser exterior (*mendacium externum*) o interior. Por medio de la primera el mentiroso se convierte en objeto de desprecio a los ojos de otros; pero por la mentira interna se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo que es todavía peor, y afrenta la dignidad de la humanidad en su propia persona. No hemos tenido en cuenta ni el daño que de ahí puede resultar para otros hombres, puesto que no es esto lo que determina el carácter propio del vicio (porque entonces consistiría únicamente en la violación del deber hacia otros), ni el daño que el mentiroso pudiera causarse a sí mismo, porque considerado en ese caso como defecto de prudencia, se opondría a la máxima pragmática y no a la máxima moral, y no podría ser considerado como la transgresión de un deber. La mentira es rechazo y —por así decirlo— la aniquilación de la propia dignidad del hombre. Un hombre que no cree lo que dice a otro (aunque se tratara de

una persona ideal), tiene todavía menos valor que si fuera una simple cosa; porque, siendo así que ésta es algo real y dado, cualquier otro puede servirse de su condición para sacar algún provecho; pero comunicar a otro los propios pensamientos, sabiendo que las palabras que las trasmiten contienen afirmaciones contrarias a lo que se piensa, es un fin que va directamente contra la finalidad natural de la facultad de comunicar los pensamientos, y por consecuencia una renuncia a la personalidad; de esta forma el mentiroso es una simple apariencia de hombre, más que un hombre mismo. La *veracidad* en las declaraciones se llama también *lealtad*, cuando se trata de promesas, *probidad,* y en general *buena fe*.

La mentira (en el sentido que la ética concede a la palabra) como falsedad deliberada, no precisa *perjudicar* a otros para ser considerada reprobable, porque en tal caso sería una violación del derecho de esos otros. Puede tener por causa únicamente la ligereza o la bondad, incluso con ella se puede perseguir un fin realmente bueno, pero el modo de perseguirlo es, por su sola forma, una ofensa que el hombre hace a su propia persona y una indignidad que le debe hacer despreciable a sus propios ojos.

Es fácil probar la realidad de muchas mentiras *interiores* de las que los hombres se conside-

ran culpables, sin embargo, parece mas difícil explicar su posibilidad, porque para ello se requiere absolutamente una segunda persona a la que se tenga intención de engañar, pero engañarse a sí mismo premeditadamente encierra una contradicción.

El hombre, en tanto que ser moral (*homo noumenon*), no puede servirse de sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phenomenon*), como de un puro medio (de una máquina de palabras), que no estaría sometida al fin interior de la facultad de comunicar sus pensamientos; está sometido por el contrario a la condición de permanecer siempre en acuerdo consigo mismo en la declaración (*declaratio*) de sus pensamientos, y está obligado consigo mismo a la *veracidad.* Se engaña a sí mismo, si, por ejemplo, da a entender que posee fe en un futuro juez universal, cuando realmente no tiene semejante creencia, pero se encuentra persuadido de que nada tiene que perder y sí todo a ganar, presentándose profesando ese pensamiento ante alguien que sondea los corazones, para obtener capciosamente su favor en todos los casos. O, cuando sin poner en duda la existencia de ese juez supremo, se halaga a sí mismo diciéndose que respeta internamente su ley, cuando no siente en sí otro móvil que el miedo al castigo.

La falta de pureza en asuntos de conciencia no es más que ausencia de *delicadeza de conciencia*, es decir, carencia de sinceridad en la confesión ante el juez interior, actuando como si fuera otra persona. Por ejemplo, tratar las cosas con el máximo rigor, es ya incurrir en una falta de ese género que consiste en tomar, por amor a uno mismo, un deseo por un acto porque su objeto es un fin en sí mismo bueno. La mentira interna, que se opone al deber del hombre para consigo mismo, recibe aquí el nombre de debilidad; es igual que el deseo del amante de encontrar en su amada únicamente buenas cualidades hace que este no vea sus evidentes defectos. Sin embargo, esta falta de sinceridad en las interpretaciones, que cometemos contra nosotros mismos, merece la mas seria reprensión: porque, una vez el principio supremo de la veracidad ha sido violado, a partir de esta situación corrompida (la falsedad, que parece estar arraigada en la naturaleza humana) el mal de la falta de veracidad se propaga también en nuestra relación con otros hombres.

Observación

Es curioso que la Biblia no consigne el fratricidio (de Caín) como el primer crimen por el que

entró el mal en el mundo, sino a la primera *mentira* (porque la propia naturaleza humana se rebela contra ese crimen), y que designe como creador de todo lo malo desde el principio al mentiroso y al padre de la mentira. La razón no puede ofrecer ninguna otra explicación de esta propensión del hombre al fingimiento (*esprit fourbe*), que por consiguiente debe haber sido el origen. Un acto de libertad no puede ser deducido y explicado como si fuera un efecto físico, por la ley natural que encadena los efectos y las causas, que son fenómenos.

Cuestiones casuísticas

¿Puede ser tomada como mentira la falsedad dicha por pura cortesía? Por ejemplo, el *más humilde servidor* que aparece al pie de una carta. A nadie llama a engaño semejante fórmula. Un autor pregunta a uno de sus lectores ¿qué le parece mi obra? Es posible dar al efecto una respuesta elusiva, burlando lo insidioso que la cuestión encierra, pero ¿quién mantiene siempre la presencia de ánimo que semejante respuesta precisa? La mínima vacilación en responder encierra ya una ofensa para el autor. ¿Habría pues que cumplimentarle según su deseo?

Cuando digo algo falso en asuntos importantes, en los que se trata de lo mío y lo tuyo, ¿debo responsabilizarme de todas las consecuencias que resulten de ello? Por ejemplo, un señor ha dado orden a sus criados que respondan, si cierto hombre pregunta por él, que no se encuentra en casa. El criado obedece, siendo causa de que su señor cometa un gran crimen que de otro modo hubiera sido impedido por la fuerza armada enviada a aprenderlo. ¿En quién recae aquí la culpa siguiendo los principios de la ética? Ciertamente sobre el criado que violó un deber para consigo mismo mediante una mentira, y cuya propia conciencia deberá reprocharle sus consecuencias.